

لم يكن ... وصاىل ... [illegible]
عندنا مثل الخصوص مع ايجاب الحكم فه ...
قطعا مثل العام الذي لحقه خصوص وعندهم ...
قطعا بخلاف الخصوص على ما مر وليس هذا ...
بيانا محضا صح القول بالتراخي فيه لان البيان المحض ...
بالاجمال والاشتراك فلا يجب العمل مع الاجمال والا ...
بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقيدة وبالعمل مع ذلك اخرى ...
... عليه وما ليس ببيان محض لكنه تبديل او تغيير لم يحتمل القول بالتراخي
... بالاجماع على ما يتبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان الخصوص

هو الله طهر كم ورفع قدركم بر ... شريف علم مخفي ... وقف

١٦

لان كلمة ما للذوات غير العقلاء لكنهم كانوا مستثنى فزاد في البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط متراخيا وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا بها في هذه الآية فانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذكر استثناء واضح وقالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته غير ان ابراهيم عم اراد الاكرام للوط بخصوص وعند النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب ارني كيف تحي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عم بحديث ابن عباس رضي الله عنه في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهما وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فكان الحديث بيانا له ان المراد به قربى النصرة لا قرب القرابة واجماله ان القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة

باب التغيير

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء وانما سميناه بهذا الاسم لان اثر كل واحد منهما وذلك ان قول القائل انت حر لعبده علة للعتق ينزل منزلة وضع الشيء في محل يقربه فيه واذا حال الشرط عنه وبين محله فتعلق به فيبطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومتعلقا مع ذلك



... ان اهل الرسل من اتبعهم ومن
... نوحا عم قال فيما حكى عنه ان ابني من
... انزل الله الآية الكبرى حتى ظن انه وامتحنه
... وضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سائغ
... على العلم البشري ان ينزل الوحي كما قال الله ومكان
... ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله
... منه واحتج بقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه
الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى من اخبار عن الاول ...
المسألة لان آية عندنا لان صدر الآية لم يكن متناولا لعيسى عم والم...

فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لانه يحتمل البيان لانهما
يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان وتمكن
التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب في الحال والكلام كان يحتمله شرعا
لان الحكم بالعلة ولا الحكم لها جائز شرعا مثل بيع الخيار ونحوه فسمي هذا بيانا فاحتمل
على هذين الوصفين فسمي بيان تغيير وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول
القائل لفلان علي الف درهم اسم علم لذلك العدد ولا يحتمل غيره فاذا قال الا خمسمائة
كان تغييرا لبعضه لا يرى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما
متراخيا كان ناسخا ولكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لا ان يرفع بعد الوجود وكان
بيانا فسمي بيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط
لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد
لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كان من قسم واحد
فكانا من باب التغيير دون التبديل واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال
اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده
وقال الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل
الخصوص كما اختلفوا في التعليق على ما سبق وقد دل على هذا الاصل مسائلهم
فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة لفلان علي تسعمائة
وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه عز وجل قال في قذف الا الذين

تابوا





بانه يعني الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك
هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء معناه تبيعوا الطعام سواء بسواء
فبقي صدر الكلام على العموم في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل
خاصة وحصول دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام وذلك
مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هذا دليل
معارض لبعض الصدر وهو في حق من يصح منه العفو فبقي فيما لا معارضة فيه
وقال رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يبطل الا بقدر
قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك يمكن في القيمة
واحتج في المسئلة بالاجماع ودلالة وبالدليل المعقول اما الاول فان اهل
اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على
ان الاستثناء حكما وضع له يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان
كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات
فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فيصح لما كانت كلمة التوحيد
ان معناها الا الله فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد اي فانه عالم واما الثالث
فانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بعد له من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة
بقي حكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام

التكلم

شايع فاما انعدام التكلم مع وجوده فلا يعقل واحتج اصحابنا رحمهم الله
بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في
الاخبار فبقاء الحكم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد
قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فاذا ثبت
الوجهان وجب ان نجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي
باشارته على ما نبين ان شاء الله واما الدليل المعقول فوجهان احدهما ان
يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة
ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم
بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض علة الا في حق ما هو المراد
باوله وهذا لابطال طريقه والثالث لتصحيح ما قلنا وبيانه ذلك ان وجود
التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا شايع مثل الامتناع بالمعارض
بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما البيان في الترجيح وبيانه ان الاستثناء
متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام لا ينتفي الحكم الا بعضه
وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره الا يرى ان الالف اسم علم له لا يقع على بعضه ولا
يحتمله لا يجوز ان يعني به تسعمائة الا غلطا فدليل الخصوص ثبت بما يدلك العلم تعيينه
حالا لان يثبت مع كاسم المشركين او اخص منه نوع كان العلم واقعا على الباقي

بلا خلل

بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم جنس صح
الخصوص الى ان يتناهى بالفرد واذا كان صيغة جمع انتهى الخصوص
الى الثلثة لا غير فلذلك بطل ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته
وصيغته وكان في اللغة طريقا نظير الاخرى وتعبيرا اخر وجعل الايجاب
والنفي باشارته وبيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى
ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل نفي واثبات والايجاب
بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي اذا كان الوجود غاية للاول والعدم
غاية لم يكن بد من اثبات الغاية ليثبت بها الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل
صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصدا وهذا فكان اشارة ولذلك اختير
في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل
في التوحيد تصديق القلب فاختير في البيان الاشارة اليه والله اعلم والاستثناء
نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنقطع
فلا يصح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازا قال الله تعالى
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها
لغوا وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين
في صدر الكلام فكان معناه الا ان يتوبوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال
بدلالة الثنيا فكانه قال واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حالة التوبة

وكذلك قوله الآن حالوا بعقدا استثناء حال وكذلك قوله الا سواء
بسواء استثناء فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصح الا في المقدر
واتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان
هذا استثناء منقطع لان الاخراج لا يصح فجعل نفيا مبتدءا ونفيه لا يؤثر في
الالف واما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقال ابو ح وابو يوسف رحمهما الله
هو صحيح وقال محمد ليس بصحيح لما قلنا في الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم
ينقص من الالف شيئا وقال ابو ح وابو يوسف صحيح لان المقدر جنس
واحد في المعاني لانها يصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فيصح الاستثناء في المعنى وقد
قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح الاخراج من طريق المعنى
نفي المعنى في القدر المستثنى حقيقة الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء
فلو كان يبطل قدره من الاول بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال لان المعنى
مختلف فلم يصح الاخراج وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم
وديعة انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم يصلح ان يكون عليه حفظها
الا انه تغيير للحقيقة فيصح موصولا وذكر رجل قال اسلفتني عشرة دراهم او كذا
لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني فهذا كله يصدق شرط
الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد يحتمل العقد فصار
النقل الى العقد بيانا مغيرا فاذا قال الرجل دفعت الي عشرة دراهم او نقدتني

لكني لم

لكني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء فيجوز
ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف لا يصدق لانهما اسمان مختصان
للتسليم والفعل واما الاعطاء فقد يصلح ان يستعار للعقد واذا اقر
بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم
نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالب فصار الآخر كالمجاز فصح
التغيير اليه موصولا وقال ابو ح لا يقبل وان وصل لان الزيافة عارضة
وعيب فلا يحتمله مطلق الكلام بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين
ودعوى الخيار في البيع واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية
باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي ح رحمه الله اذا اكذبه المقر له في قوله
لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه
في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري
انه لم يقبض وعلى المدعي البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا
بيان مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب
الثمن من غير ان يطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم
اقبضها مغيرا للاصل وهاهنا كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لانه من
العوارض فكان بيانا مغيرا فيصح موصولا ولابي ح رحمه الله ان هذا رجوع
وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابل المبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه

والثابت بدلالته مثل الثابت بالصريح فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه وعلى هذا
الاصل ايداع الصبي الذي يعقل قال ابو يوسف رحمه الله عليه هو من باب الاستثناء لان
اثبات اليد والتسليط نوعان الاستحفاظ وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى
والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية فيجعل معدوما وقال
ابو حنيفة ومحمد رحمهما ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام فالمستثنى صح
خلاف خبره فيصير ذكره من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا ليعارضه ولم يوجد
وصار هذا مثل قول الشافعي في الاستثناء وعلى هذا الاصل قال اصحابنا
في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه ان البيع
يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في
الثمن فيصير المبيع نصفا ويبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام
فيكون موجبه ان يعارض هذا الايجاب الاول فيجعل العقد واقعا للبائع والمشتري
فيصير بائعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد وفي الدخول
فائدة حكم التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن مثل اشترى عبدين
بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن ينقسم عليهما الا ترى ان شرى مال
المضاربة يصح بمباشرة رب المال وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا في الخصومة
على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لان على قوله

الاقرار

الاقرار يصح موصولا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص
بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله
بالمعارضة الا نقضا للوكالة وقال محمد استثناؤه جائز والخصومة لا تقبل هذا
الوكيل لان الخصومة تناول الاقرار على المجاز لما عرف فيتقلب المجاز
مستبدا بدلالة العبارة حقيقة وصار كالحقيقة للمجاز فاذا استثنى الاقرار
وقيد الوكيل كان بيانا مغيرا فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا
الا ان يتولاه اصلا ولانه عمل بحقيقة اللغة فيصح ولم يكن استثناء في الحقيقة
وعلى هذا يصح مفصولا وهذا اختيار الخصاف واختلف في استثناء الانكار
والاصح انه على هذا الاختلاف على الطريق الاول

باب بيان الضرورة

وهو نوع من البيان يقع على ما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو
في حكم المنطوق ونوع منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما يثبت
ضرورة الدفع ونوع منه يثبت ضرورة الكلام اما الاول فمثل قوله
الله وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام
بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض
السكوت ونظيره ما قال علماؤنا رحمهم الله في المضاربة ان بيان نصيب المضارب
والسكوت عن نصيب رب المال صحيح لا استغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال

والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان ان الشركة ثابتة بصدر
الكلام وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان ولفلان بالف
درهم لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة للباقي وكذلك اذا اوصى لهما بثلث
ماله لفلان منه كذا واما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع عند امر
يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة وبدلالة في موضع الحاجة الى البيان مثل سكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وهما اثبتت ذكرنا وسكوت البكر في النكاح
جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء والنكول جعل بيانا لحاله في التناكل وهو
الامتناع عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين وقلنا في امة ولدت ثلاثة
اولاد في بطون مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان نفيا للباقين لحال فيه وهو لزوم الاقرار
لو كان توأمين واما الثالث فمثل المولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري فيجعل
اذنا دفعا للغرور عن الناس كذلك السكوت الشفيع جعل ردا للعقد المعني واما
الرابع فمثل قول علمائنا في رجل قال لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف
جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة وقال
الشافعي رحمه الله القول قوله في المائة لانها مجملة واليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم
يوضع له كما اذا قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد ووجه قولنا ان هذا جعل
بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف فضولة
كثرة العدد وطول الكلام تقول الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين

درهما وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه
لا يثبت دينا في الذمة ثبوتا عاما اما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه
بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه والمضاف اليه للتعريف فاذا صلح العطف
للتعريف صح الحذف في المضاف اليه لان العطف في العطف اذا كان في المقدرات صح التعريف
فجعل دليلا المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا مثل الثوب والفرس لم يصلح التعريف
فلم يجعل دليلا على المحذوف واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما
ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الاحد معدود مجهول فصح التعريف بالدرهم
وكذلك اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قوله لفلان علي مائة و
ثلاثة دراهم فصار ان المائة من الدراهم لان الجملتين جميعا اضيفتا الى الدراهم
فصار بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلاثة اثواب او ثلاث شياه وقد قال ابو يوسف
في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد
مثل الاضافة فكل جملة يحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد ولذلك جعل بيانا بخلاف
قوله مائة وعبد ـــــ باب
التبديل وهو النسخ الكلام في هذا الباب في تفسير النسخ ومحله وشرطه و
الناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمي النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان
يزول شيء فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا

هذا اصل نعمه هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت شبهة لابطال من حيث كان وجود التخلف
الزوال فهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه
اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو
كالقتل بيان محض لاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير
وتبديل والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود هم في ذلك
فرقتان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين
النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام اما من رده توقيفا فقد
احتج بان موسى عليه السلام قال لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وان ذلك مكتوب في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر ان الامر يدل على حسن المأمور به والنهي يدل على قبحه والنسخ
يدل على ضد ذلك فكان يوجب البداء والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جوازه و
وجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
واستحلال الجزء لآدم وهو حواء التي خلقت منه واما ذكر نسخ بعض من الشرائع
والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غائبا عنهم وبيانه
انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا وان يكون
البقاء والعدم على السواء لان النسخ انما يكون في حياة النبي عم والامر المطلق
في حياته لا يوجب البقاء بل البقاء يستصحب الحال على احتمال العدم بدليله لان

البقا

البقاء بدليل الاول لوجب الاطلاق بل كان بيانا للمدة التي غابت عنا وهو لحكمة
البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء والاماتة فان حكمه للبقاء والوجود لا البقاء
بل البقاء لعدم اسباب الفناء والبقاء هو غير الاماتة والاجل معلوم عند الله تعالى فكان
الافناء والاماتة بيانا محضا فكذا مثله هذا الحكم بقاء المشروع في
حياة النبي عم فاذا قبض الرسول عم من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتا بدليل موجب
فصار يقينا لا يحتمل النسخ بحال فاذا اعيا الحق بقيت حيوته لعدم الدليل على موته
وكذلك المشروع المطلق في حق الرسول عم فاما دعواهم التوقيف فباطل
عندنا لانه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة

باب محل النسخ

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذكر بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا
للوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان لا يكون ملحقا به ما
ينافي المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع سبحانه وصفاته قديم لا
لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل الشيء من صفاته وسماته النسخ بحال واما
الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فمثله
تابيد يثبت نصا وتابيد يثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله
تع خالدين فيها ابدا ومثل قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم
القيمة يريد بهم الذين صدقوا محمدا عم والقسم الثاني مثل الشرائع التي قبض محمد عم

على قرارها فانه هو تبع لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين ولا نبي بعده
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث وافحه والنسخ قبل الانتهاء باطل لان النسخ وهذا
كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى عن ذلك فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام
في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه
بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ
بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد قبيحا وحسنا وحسنا في
حالة واحدة بل في حالين فان قيل ان الامر بذبح الولد وقصة ابراهيم عم نسخ فصار
الذبح بعينه حسنا بالامر وقبيحا بالنسخ قبل ان لم يكن ذلك نسخ الحكم بل تقرر الحكم بعينه كان
ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله
الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذكر ابتلاء ليتحقق حكم الامر عند المخاطب في اخر
الحال على ان المنع منه في حق الولد ان يصير قربانا نسبة الحكم اليه مكرها بالفداء الحاصل
لمعرة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد
بالامر لا قبله وقد سمي هذا في الكتاب لا نسخا فيثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه

باب بيان الشرط

وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة
انه شرط وحاصل الاختلاف ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل
القلب بانفراده وعمل القلب هو الحكم في هذا عندنا والاخر من الزوائد وعندهم هو

بيان

هو الله ظهر كم ورق قدر كم برسالت شيخ رفيع على محضر ناظر در موقت

بيان حدة العمل بالبدن قالوا لان العمل هو المقصود بكل امر وبكل نهي نصا
يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا فيتعلق حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهي واذا
وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط والحجة لنا ان النبي صلعم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخها زائدا على الخمس وكان ذلك بعد العقد لانه عم اصل هذه
فيصح النسخ بعد عقد ولم يوجد تمكن من العمل ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد
وجود جزء من الفعل او من يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول
كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن المامور به على
حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا يرى ان الله امرنا بما هو
متشابه لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فقد دل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا
ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل في
احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون
الفعل الا يرى ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا
على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا
لازما والاخر متردد بين الامرين

باب تقسيم الناسخ

الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا
لما بينا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يصلح
النسخ ناسخا

هو الله ظهر كم ورق قدر كم برسالت شيخ رفيع على محضر ناظر در موقت عاليجاه

والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ في حق النبي صم والاجماع ليس بحجة في حق
النبي صم لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان
منفردا به فلا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به بعد لم يبق النسخ مشروعا
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذكر اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ
الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخيرين
فلا واحتج بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فثبت ان السنة لا تنسخ
الكتاب وقال ولان في هذا صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن او سنته
نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى واحتج بقوله عم اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك
بقوله الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقول النبي صم لا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين
احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية توصى
بها او دين فرتب الميراث على وصية منكرة فالوصية اولى كانت معهودة فلو
كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة يوجب ترتبه على المعهود
فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ
نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت
القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة وهذا النسخ من القبيل الثاني وبيانه ان الله تعالى فرض

والجواب عنه ان الشي انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في
الوقوف على الاصل حرج فيقام السفر والبلوغ مقام اصل العمل بالفعل وحرج
في دركه والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم
البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي الى
الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه من صفات الله تعالى فلم
يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالفعل بلا سهو ولا غفلة
فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل
ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا انه صالح
للجزاء ولهذا قلنا ان الناسي يتوصف ببقاء الصوم من غير اداء
وجعل المنافي عدما في حقه فلم يلحق به الخاطي واذا اجرى البيع
على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدق خصمه عليه يجب ان ينعقد و
يكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا
واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو ثلاثة انواع
نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع آخر لا يعدم
الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجرى ذلك و
الاكراه بجملته لا ينافي الاهلية ولا يوجب وضع الخطاب لان المكره

مبتلى والابتلا يتحقق بالخطاب الا يرى انه متردد بين فرض وحظر واباحة
ورخصة وذلك اية الخطاب فيأثم مرة ويوجر اخرى ولا ينافي الاختيار
ايضا لانه لو سقط لبطل الاكراه الا يرى انه حمل على الاختيار وقد وفق
للحل فكيف لا يكون مختارا وكذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فيثبت بهذه
الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال جملة
الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما اثر المكره اذا تكامل في
التبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فاما في الاهدار
فلا فهذا اصل هذه الجملة خلافا للشافعي رحمه الله ثم نحتاج الى التفصيل
وترتيب هذه الجملة والجملة عند الشافعي رحمه الله ان الاكراه الباطل
اذا جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان
او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد
والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل
الاكراه بالقتل عنده الا يرى انه يعدم الرضا وتحقيق العصمة
في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا ويبطل البيع والاقارير
كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه يبطل حكم الفعل
عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل فان امكن ان ينسب
الى المكره نسب اليه والا فيبطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على

اتلاف

في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة
لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى
الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في
الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا
هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحل با العزل
ولا يفسد الفراش وكذلك الزنا كامل في حاله لانه غالب الوجود بالشهوة
الداعية من الطرفين فاما هذا الفعل فقاصر في حاله لان الداعي اليه
شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داعي اليه بل الطبع مانع
فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يندرئ بالشبهات والترجيح
بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبرة لايجاب
الحد الا يرى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك
ان الشافعي رحمه الله عليه قال وجبت الكفارة بالنص في الخطاء من القتل
مع قيام العذر وهو الخطاء فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم
العذر لان الخطاء عذر يسقط حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة
في اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان يجب في الغموس وهي
كاذبة من الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص وزيادة
لكنا قلنا هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبادة فيها شبهة با

العقوبات

لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا تجب إلا بسبب دائر بين الحظر
والإباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح
المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في الكفارة وكذلك الكذب حرام
محض فأما الخطأ فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب
غير مشروع ولا يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنه يوجب الكفارة عند
أبي حنيفة رحمه الله عليه ذكره الطحاوي رحمه الله عليه لأن فيه شبهة الخطأ
وهي مما يحتاط فيها فيثبت بشبهة السبب كما يثبت بحقيقته وذكره
الجصاص مع الحكم التوارث وقد جعله في الكتاب شبه العمد في إيجاب الدية
على العاقلة فكان نصا على الكفارة وإذا قتل مسلم حربيا مستأمنا
عمدا لم يلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لأن الشبهة في محل الفعل
فاعتبرت في القود ولأنه مقابل بالمحل من وجه حتى نا في الدية فأما
الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والكفارة جزاء الفعل المحض وفي
مسئلة الحجر الشبهة في نفس الفعل فمنعت القود والكفارة ولهذا قلنا
إن سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلا على
العمد لما قلنا خلافا للشافعي رحمه الله عليه أيضا قلنا نحن إن
كفارة الفطر وجب على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول
لغة فوجبت الكفارة على المرأة أيضا استدلالا به وأما المقتضى

فزيادة

فزيادة على النص يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه ووجب
تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما
للنص بمنزلة الشراء أوجب الملك والملك في القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء
فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى إن القياس
لا يعارض شيئا من هذه الأقسام والثابت يعدل الثابت بالنص لما
عند المعارضة واختلفوا في هذا القسم قال أصحابنا لا عموم له وقال
الشافعي رحمه الله عليه فيه بالعموم لأنه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا
إن العموم من صفات النظم والصيغة وهذا أمر لا نظم له لكن أثبتناه
ضرورة ما شرطا لغيره فيبقى على أصله فيما وراء صحة المذكور ومثال
الأصل أعتق عبدك عني بألف درهم أنه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له
حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور
كما قال الخصم يثبت بشروط نفسه ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله عليه إنه
لو قال أعتق عبدك عني بغير شيء إنه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة
من غير قبض لأنه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغني عن التسليم
كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه فالاستغناء عن القبض وهو
شرط أولى وهذا كما لو قال أعتق عبدك عني هذا بألف درهم ورطل
من خمر إنه يصح ويعتق عنه وإن لم يوجد عنه التسليم والبيع الفاسد

مثل الهبة لما قلنا وقال ابو يوسف رحمه الله عليه ومحمد رحمه الله عليه يقع
العتق عن المأمور لان القبض والتسليم بحكم البيع لم يوجد لان رقبة
العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى في يد نفسه وهذا ذكر غير مقبوض
للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له وقوله ان القبض سقط بالعمل لانه
ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر شرعي وانما سقط ما يحتمل السقوط
والتسليم في البيع شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل العمل في
محله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل
السقوط فينعقد بالتعاطي فالشطر اولى ومن قال لآخر بعتك هذا
الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الذي هو مشروع
مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء
ومثاله ما قلنا اذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول اعتدي
ونوى الطلاق وقع بمقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح نية
الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشافعي رحمه الله عليه
ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام او
الشراب لم يصدق عندنا ومن قال ان خرجت فعبدي حر خرجت
فعبدي ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا ومن
قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق

عندنا

عندنا

لما قلنا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي
حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف
قوله ان اغتسل احد وان اغتسلت غسلا وقد يشكل على السامع
الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة
وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا
كان محذوفا فعند ذكره يتغير عن المذكور مثل قوله واسأل
القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة
الا ترى انه متى ذكر الاهل تنتقل الاضافة عن القرية الى الاهل
والمقتضي لتحقيق المقتضى النقل ومثله قوله عم رفع الخطأ والنسيان
على ما يحتمل النظام كان الحكم محصورا محذوفا حتى اذا المراد المضمر انتقل
الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عم الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم
هذه الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الحطام
المشترك على ما مر وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة كان
بلا خلاف لان الاختصار احد طريقي اللغة فاما الاقتضاء فامر
شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا تزيد عليها ولهذا
قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى الثلاث ان نيته
باطل لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع متقدم عليه اقتضاء

لكنه ضروري لا عموم له لان المذكور هي المرأة باوصافها وقد نوى
عموم ما لم يتكلم به والعموم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا
ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير
الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف تحقيقة
تصحيحا لوصفه فامر شرعي ليس بلغوي وكذلك ضربت بناء على مصدر
ماضي والمتكلم لا يوجب مصدرا من قبل المتكلم وكان شرعيا واما البائن
وما اشبه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت فرد مقتض للواقع
غير ان البينونة تتصل بالمرأة للحال فلا تصالها وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضي بتعدد المقتضى
على الاحتمال فصح تعيينه فاما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه
في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال
انعقاد العلة وذلك غير متنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير
العدد اصلا واذا قال لامرأته طلقي نفسك صحت نية الثلاث لان
المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل
فكان مختصرا من الكلام على نحو سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل
الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت فخبر عن الفعل ونفي الفعل
في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت

فعبدي

فعبدي حر انه يصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر للمصدر فاما
المكان فثابت اقتضاء فلا تصح نيته مكانا دون مكان ولا يلزم اذا
حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد بعينه انه يصح فالمكان
ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لا يصح نيته لو نوى بيتا بعينه
لكن نيته محل البيوت يصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لان المفاعلة
وانما تتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن
اليمين وقعت على الدار وهو قاصر عادة فصحت نية الكامل والمساكنة
ثابتة لغة فصح تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لغلام هذا ولدي
فجاءت امه بعد موت المولى فصدقته وهي ام معروفة انها تأخذ
الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى النسب لان النكاح ثبت بينهما
مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم
لكن المقتضي غير متنوع فيصير في حال بقائه مثل النكاح المعقود
قصدا والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى
النص اذا ثبت كونه علة لم يحتمل ان يكون غير علة واما الثابت
باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص ومن الناس من عمل
في النصوص بوجوه اخر هي فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا
ان التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل

قوله عم الماء من الماء منهم الانصار رضي الله عنهم من ذكر ان الغسل
لا يجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك يعرف بالكتاب
والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم
حرام في كل وقت ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت في الاشهر الحرم
في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص في غيره لا يثبت بل بعلة
النص وان عنيت به انه لا يثبت فيه بكون النص نافيا فهذا غلط ظاهر
لان النص لم يتناوله فكيف ينفيه ولانه لا يجب بالحكم في المسمى فكيف
يوجب النفي وهو ضده وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان
لخصوص الاسم اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو
باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة
وهي لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين
الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة ومن ذلك ما يحكى
عن الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا
وذلك مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن ان الوصف كون المرأة من نسائنا يوجب ان لا يثبت
عند عدمه وذلك في الزنا وذكر مثل قوله عم في خمس من الابل
السائمة

السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على
مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند
عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط لما دخل على ما هو
موجب لولا هو صار الشرط مؤخرا ونافيا لحكم الايجاب والوصف
لولا هو لكان الحكم ثابتا لمطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض
بمنزلة الشرط فالحق به وهذا الخلاف في العلة لانها لا تبتدأ الايجاب
لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فتعلق به الوجود
ولم يوجب العدم عند عدمها ولنا ان اقصى درجات الوصف
اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم مثل السارق والزاني
ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف ومثال هذا ايضا قوله تعالى من
من فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية
عندنا لما قلنا ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في كتاب الدعوى
في امة ولدت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى
نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فيجعل التخصيص نفيا لولا ذلك
لثبت لانها ولد ام ولده وقال في الشهادات في الدعوى
اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا آخر في ارض كذا ان
هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ويجعل النفي

ثم مكان كذا اثباتا في غيره اما في مسئلة الاولى فلم يعتبر النفي بالخصوص
لكن لان الاقرار بالسبب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبري عند ظهور
دليله واجب ايضا والاقرار بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت
عند لزوم البيان لو كان ثابتا نفيا حملا للامر على الصلاح حتى
لا يصير تاركا للفرض وفي مسئلة الشهادات اذا الشهود هنا لا حاجة
اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادة ومثلها لا يصح اثبات الاحكام
وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه هذا سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر
المكان غير واجب فذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجاز فقط ومن ذلك
ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم
في قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا
تجب الزكوة على الصبي وقالوا لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة
الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لان
الشركة انما وجبت لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه
لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله من ان يحصى
ولهذا قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
هذا حر ان العتق يتعلق بالشرط وان كان تاما لانه في حكم
التعليق قاصر وعلى هذا قلنا في قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة

ولا تقبلوا

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا
تقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء وجزاء مفتقر الى
فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان جزاء الشهادة ايلام كالضرب
والاير انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون
فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن
حال قائمة فلا فاعتبرناها بحقيقتها فكانت في حق الجزاء في حكم
المبتدا مثل قوله ويمحو الله الباطل ومثل قوله ونقر في الارحام
ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله عليه قطع قوله
ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله واولئك بما قبله
مع قيام دليل الانفصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام
ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي والرد
حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم ومن ذلك قول
بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت
عن سببه والسكوت لا يكون حجة لان البرهان عامة للحوادث مثل
الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ثم لم تختص
بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج
الجزاء فيختص به والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج

الجواب

[illegible]

واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل
البناء اما الاول فمثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سها فسجد وروي
ما عز انه زنى فرجم والفاء بجزاء متعلق بالاول على ما قبيلته واما
الثاني فمثل الرجل تقول الاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او تقول
اكان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل
بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي والابتداء مع الاستفهام و
نعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام
على ادراج الاستفهام او مستعار للذكر وقد ذكر ذلك محمد رحمة
الله عليه في كتاب الاقرار نعم من غير الاستفهام ومن غير احتمال
الاستفهام ايضا واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معي فيقول
الآخر ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل الا تغتسل
الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر هذا
في جوابا فيتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء
ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر صار
مبتدئا احترازا عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما
بينه وبين الله فيجعل الزيادة لتوكيد او امثلته كثيرة ومن ذلك
ان الشافعي رحمة الله عليه جعل التعليق بالشرط يوجب العدم وعندنا

العدم

العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على الاصل العدم وحاصله
ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد
وقال الشافعي رحمة الله عليه هو مؤخر ولذلك ابطلت تعليق الطلاق
والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة
اليمين وقال في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز
بعدم طول الحرة يوجب الفساد عند وجوده قال لان الوجوب يثبت
بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده
لولا هو فيكون الشرط مؤخرا مانعا ولا يلزم ان تعجيل
البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل
ووجوب الاداء متراخي بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه
وبين وجوب ادائه فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه وبين
وجوب ادائه فلما تاخر الاداء لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب
لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا بمحله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع
الحر باطل ايضا وهذا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف
اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا يرى ان السبب ما يكون
طريقا والسبب المعلق بيمين يعقد على البر والعقد على البر لا يصلح طريقا
الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث وهو نقض العقد فكان بينهما

تنافي فلا يصلح سببا وتبين ان الشرط بمعنى الاجل لان هذا داخل على
السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت حر متى لم يتصل بقوله حر
لم يعمل فصار الحكم معدوما وما بعد الشرط بالعدم الاصلي كما كان قبل
اليمين وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار ثمة دخل على الحكم دون
السبب فينعقد وكان الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار
بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب يتعلق حكمه لا محالة ولو دخل
على الحكم تنزل سببه وهو يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير
لازم بادنى الخطر فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب العمل
بكمال التعليق في هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع
بشرط الخيار حنث ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث
واذا بطل التعليق صار ذكر الايجاب بعلته كذا ابتداء ولهذا صح
تعليق الطلاق قبل الملك به ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل
الكفارة وهو كالكفارة بالصوم وفرقوا بالحل لانا قد بينا ان حق
الله في المال فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال في
حقوق العباد فاما في حقوق الله فلا انما العبادة فعل لا المال
وانما المال آلته قال زفر رحمه الله عليه ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام
المحل لبقائه فاذا حلف بالطلاق الثلث ثم طلقها ثلثا لم يبطل اليمين

لا العين حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب والمتولي
الوقف ونحوهما فلذلك نحو ان العصمة دون الملك الا ترى ان الجناية
تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذي
هو صفة المالك كيف يكون محلا للجناية ليتعلق وكيف ينتقل وهو غير
مشروع فاما تبدل العصمة فمشروع كما في الخمر

باب الامر فانه

المراد بالامر المختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس من قال اللبس المراد
بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم عندهم موجبة
كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي رحمهما الله عليهما
واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشيد اي فعله ولو لم يكن
الامر مستفادا بالفعل لما سمي به وقال النبي عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي فجعل المتابعة لازمة واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات
انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات
عن المعاني والمقاصد وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي
والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر
كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود من اعظم المقاصد
فهو به اولى واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازمة

الا بدليل الا ترى ان اسماء الحقائق لا يسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز
فيصح نفيه يقال للجد ليس باب ويسمى الجد ابا ويصح نفيه
ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشيء مع كثرة افعاله
واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال عليه السلام حين خلع نعليه
فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة
في وصال الصوم وقال اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فثبت
ان صيغة الامر لازمة وهو قوله افعل ولا يستقيم مجازا لان الفعل
يجب به فسمي به مجازا والنبي عليه السلام دعا الى الموافقة بلفظ الامر
بقوله صلوا فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

باب موجب الامر

واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول
عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه مجمل في حق الحكم لا يجب حكم
الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة
للايجاب مثل قوله اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله وابتغوا من
فضل الله وللاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع
مثل قوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك وللتوبيخ
مثل قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واذا اختلفت

وجوهه لم يجب العمل به الا بدليل زائد ولعامة الفقهاء ان صيغة
الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكان العبارات لا تقصر
عن المعاني فكذلك العبارات في اصل الوضع مختصة بالمعاني ولا يثبت
الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ثم الاشتراك
يثبت بعرض من الدليل المعتبر كسائر الفاظ الخصوص ثم الفقهاء
اختلفوا في حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب
وقال عامة العلماء حكمه الوجوب اما الذي قالوا بالاباحة قالوا
انما يثبت الامر لان مقتضى الموجبه فيثبت ادناه وهو الاباحة والذي
قالوا بالندب قالوا لا بد للوجوب ترجيح جانب الوجود وادنى
ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه
المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ
لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب
والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا عندنا على انه اريد ذكر
الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الايجاد بل كلاما
حقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة
الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة بعبارة

للايجاد قال ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره فقد
نسب واضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجوب مقصودا
بالامر وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره وكذلك دلالة الاجماع
حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن يجد وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر
والدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعاني على الخصوص
كسائر العبارات فصار معنى الخصوص للمعاني حقا لازما الا بدليل وكذلك
الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال فكذلك صيغة الامر لطلب المامور
به فيكون حقا لازما له على اصل الوضع الا يرى ان الامر فعل متعدي
لازمه ايتمر ولا وجود للمتعدي الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق
الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال الا ان
ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا وللمامور
اصلا عندنا ضرب اختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى
الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المامور وتوقف
الوجود على اختيار المامور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر
للايجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما
واحدا او هو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق
كلها وذلك محال الا يرى انكم قطعتم انه محكم واذا اريد بالامر

الاباحة

الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص
رحمهما الله بل هو مجاز لانه جاوز عن اصله وتعداه ووجه القول الآخر
ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح ويتصل بهذا الاصل ان الامر
بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة لا محالة بل هو للايجاب عندنا
الا بدليل لانه للايجاب باصله وصيغته ومنهم من قال بالندب والاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولكن ذلك عندنا بقوله تعالى قل احل
لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ومن هذا الاصل اختلاف
في الموجب

باب موجب الامر

في معنى العموم والتكرار قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار
وقال بعضهم لا يحتمله وهو قول الشافعي رحمة الله عليه وقال بعض
مشايخنا رحمهم الله لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا رحمهم الله لا يوجبه ولا يحتمله
بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله مثال
هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك او قال ذلك لاجنبي فان
ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعي رحمة الله عليه يحتمل

الثلاث

والمثنى وعندنا تقع على الواحدة الا ان ينوي الكل وجه القول الاول
ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل و
المختصر من الكلام والمطول سواء واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب
العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعي رحمه الله هو ما
ما ذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص
على احتمال العموم الا يرى ان صيغة الثلاث صحيحة وهو عدد لا محالة
فكذلك المثنى الا يرى الى قول الاقرع بن حابس في السوال عن الحج
العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص
الواردة في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
وان كنتم جنبا فاطهروا واجمعوا من ادلى الكرار بحديث الاقرع
بن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال
عم بل للابد فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه ولنا ان لفظ الامر
صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك
سائر الاسماء الموحدة والمصادر مثل قول الرجل طلق اي اوقع
طلاقا او الطلاق او افعل تطليقا او التطليق وهما اسمان فردان ح
ايضا ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف فلهذا
لا يحتمل العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقولك اضرب

اى اكتب

اى اكتب ضربا او الحرف وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل
العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذي هو اقله فرد
حقيقة وحكما واما الطلقات الثلاث فليس بفرد حقيقة بل هي اجزاء
متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس
واحدا الا يرى انك اذا عددت اجناس العالم كان هذا جنسا واحدا
فصار هذا واحدا من حيث هو جنس له اجناس كالانسان فرد
من حيث هو آدمي بنفسه ذو اجزاء متعددة فصار هذا الاسم
الفرد واقعا على الكل بمعنى انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة
وحكما من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند الاطلاق والآخر
محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة
ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد وكذلك سائر اسماء
الاجناس التي لا تنفرد صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل
قول الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل و
يحتمل الكل فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين فلا
وكذلك لا آكل طعاما او ما يشبهه واما الفرد دلالة فمثل
قول الرجل والله لا اتزوج النساء ولا اكلم العبيد وبني آدم
ولا اشتري الثياب فذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا

جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد
اصلا واذا جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من وجه
في الجنس فكان الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذلك لا يختص
بالجمع فصار هذا وسائر اسماء الجنس سواء وانما يحمل على الاقرب لانه
اعتبر ذلك بسائر العبادات وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر
لغة مثل قوله والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز
ان يراد بالآية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع فصار
الواحد مرادا وبالفعل الواحد لا تقطع الا واحدا موجب الامر
على ما فسرناه يتنوع نوعين وكل واحد منهما يتنوع نوعين
وهذا التنويع في صفة الحكم وهذا

باب بيان صفة حكم

الامر وذلك نوعان اداء وقضاء فالاداء ثلثة انواع اداء
محض كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلثة نوع
بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام
يدخل في حقوق العباد ايضا والاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر
والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب كمن غصب مسالرجل تسليم عينه
ورده فيصير به مؤديا واذا اهلكه لزمه ضمانه فيصير به قاضيا

وقد

وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والندب فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال
الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل
احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى فسمي الاداء قضاء
لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا الا ان
للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب بعينه لان حجج العبادة الى
الاستقصاء وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثي هش الذئب يادو
للغزال يا كله اي يختال ويتلطف فيختله واما القضاء فكلام
الشيء لنفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلف المشايخ
في القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء
فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها واذا
فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص وكيف يكون مثلا
بالقياس وقد ذهب شرف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب
وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة
من ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عم من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقلنا نحن
وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا

الا الحيض الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيض والموت
فلم يثبت العذر فيسقط فبقي فضل الوقت مضمونا بالاطلاق وكان
هذا احوط الوجهين لان ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل
السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل
السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتادى القضاء
الثاني والاداء في العبادات يكون في الموقتة في الوقت
وفي غير الموقتة ابدا على ما نبين ان شاء الله والمحض منه ما
ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بجماعة فاما تما
فعل الفرد فاداء فيه قصور الا يرى ان الجهر عن المنفرد ساقط
والشارع مع الامام في الجماعة مؤدي اداء محضا والمسبوق
ببعض الصلوة مؤدي ايضا لكنه منفرد وكان قاصرا ومن نام
خلف الامام او احدث فتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام
فهو مؤدي لاداء يشبه القضاء الا يرى انهم قالوا في
المسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام
حتى فرغ الامام من صلوته ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء
او نوى الاقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه يصلي
ركعتين ولو تكلم صلى اربعا ولو كان الامام بعد لم يفرغ

فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا
من جنسه امر بصرفه الى ما عليه ويسقط فضل الوقت الى غير مثل والى
غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للتفويت فاذا عقل هذا وجب القياس
به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف ف
وهذا اصل يتشعب منه مسائل اصحابنا ولهذا قلنا في صلوة فاتت
عن ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير لانه لا تكبير عنده في سائر الايام
لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر ويتفرع من هذا الاصل مسئلة
النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكفه
انه يقضي اعتكافه ولا يجزيه في شهر رمضان الآخر قالوا
لان القضاء انما وجب بسببه بالتفويت لا بالنذر والتفويت
سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما
وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا
الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول
الا يرى انه يجب بالفوات مرة وبالتفويت اخرى الا ان الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما وللاعتكاف اثر في ايجابه
وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف
الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد مات بحيث لا يتمكن من الكتاب

او كان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا ولو تكلم صلى اربعا كما في
المسئلة الاولى واصل ذلك ان هذا مؤدي باعتبار الوقت لكنه
قاض باعتبار فراغ الامام لانه كان خلف الامام حكما لا انه في
الحقيقة خلف الامام فصار قاضيا لما انعقد له اداء الامام بمثله
والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل فاذا
لم يتغير الاصل لا يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد
من المقتدي ما يوجب اكمال صلواته تغيرت صلواته بنية اقامته
او بدخول مصره لانه مؤدي في الوقت فاما اذا فرغ الامام
ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا على القضاء دون الاداء فاذا
لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا
بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير فاذا تكلم فقد بطل معنى القضاء
وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق
ايضا لانه مؤدي ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو
بخلاف المسبوق لما بينا انه قاض لما انعقد له اداء الجماعة
اما القضاء فنوعان اما بمثل معقول كما ذكرنا واما
بمثل غير معقول كمثل الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في
الحج باحجاج النائب لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة

ولا معنى

ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا فاما الصوم فمثل صورة ومعنى و
كذلك ليس من افعال الحج ونفقة الاحجاج وهما مثله بوجه لكنا
جوزناه بالنص قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
اي لا يطيقونه وهذا مختص بالاجماع وثبت في الحج بحديث الخثعمية
انها قالت يا رسول الله ان ابي ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على
الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ولهذا
قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كنقص الصفة في اركانها بتغير
ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن ادى الزكوة خمسة دراهم
زيوفا عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا تستقيم
اداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لانها غير متقومة فسقط اصلا
واحتاط محمد رحمة الله عليه في ذلك الباب فاوجب قيمة الجودة في الدراهم
او الدنانير ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا تقضى والوقوف بعرفات
والاضحية كذلك فان قيل اذ اثبت هذا النص غير معقول فلم
اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير تعليل
قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا
والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكنا لم نعقل واحتمل انه لا يكون

معلولا

وما لا يدرك كله لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية
احتياطا فلئن كان مشروعا فقد تادى والا فلا
بأس ثم لم يحكم بجوازه في مثل حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به في
الصوم قطعا ورجونا القبول من الله تعالى فضلا في الصلوة فقال
محمد رحمه الله عليه في الزيادات في هذا يجزيه ان شاء الله تعالى كما اذا
تطوع به الوارث في الصوم فان قيل فالاضحية لا مثل لها وقد
اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او القيمة قلنا لان
التضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة
او بقيمتها اصلا لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات
الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية وهو نقصان في المالية
باراقة الدم عند محمد رحمه الله عليه وباراقة الدم وازالة التمول
عند ابي يوسف رحمه الله عليه على ما مر في مسئلة التضحية المنع
الرجوع في الهبة الا فنقل الى هذا تطييبا للطعام وتحقيقا
لمعنى العيد بالضيافة الا انه يحتمل ان يكون التضحية اصلا فلم يعتبر
بهذا الموهوم في معارضة المنصوص من المتيقن فاذا فات المتيقن
بفوات وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطا ايضا
والدليل على انه كان بهذا الطريق لا انه مثل الاضحية انه اذا جاء

العام

العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية وهذا وقت يقدر فيه على مثل
الاصل فيجب ان يبطل الخلف كما في الفدية الا انه لما ثبت اصلا من الوجه
الذي بينا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك ايضا اما القضاء
الذي بمعنى الاداء كمثل رجل ادرك الامام في العيد راكعا كبر
في ركوعه وهذا قد فات موضعه وكان قضاء وهو غير قادر على
مثل من عنده قربة فكان ينبغي ان لا تجب الا انه قضاء يشبه الاداء
لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى
ان تكبير الركوع يحسب في حال محض القيام فاحتمل ان يلحق بها
نظائرها فوجب عليه التكبير اعتبارا لشبهة الاداء احتياطا وكذلك
السورة اذا فاتته عن الاوليين وجبت في الاخريين لان
موضع القراءة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول تعين بخبر
الواحد الذي يوجب العمل وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه
محلا وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداؤها اعتبارا
لتلك الشبهة وان كان قضاء في الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة
سقطت لان المشروع من الفاتحة في الاخريين انما شرع احتياطا
فلم يستقم صرفها الى ما عليه ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه
مشروع اداء فيتكرر فلذلك سقط والسورة لم يجب قضاؤه

لانه ليس عنده الا هذين فرده سوى ان يصرفها الى ما عليه وانما وجب
باعتبار الاداء فاما حقوق العباد فهي تنقسم الى هذه
الوجوه اما الاداء الكامل فهو رد عين الحق في الغصب والبيع واداء
الدين والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية
او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا
هلك بذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وعندهما هذا
تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء
الزيوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه
من جنس حقه ولكن ليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا
قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انها اذا هلكت عند القابض بطل حقه
اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف
لانه لا مثل له صورة ومعنى ولم نجز ابطال الاصل للوصف اذ
الانسان لا يضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف رحمه الله عليه كما وجب
مثل المقبوض احياء لحقه في الوصف والاداء الذي في معنى
القضاء ان يتزوج رجل امرأة على ابيها وهو عبد فا
ستحق وجبت قيمته وان لم تقض بقيمته حتى ملكه الزوج ثم باي
بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها في المسمى

الا انه

الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين حكما
وكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه
لا يملك ان يمنعها اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق عليها حتى
يسلمه اليها او تقضي بها لانه مثل من وجه فلا تملكه الا بالتسليم ولهذا قلنا
اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه
وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا كان القاضي قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج
ان حقها لا يعود اليه ونحوه الجلد اذا غصب طعاما فاطعمه مالكه من غير ان يعلمه
لم يبرأ عند الشافعي رحمه الله عليه لانه ليس باداء مأمور به لانه غرور اذ
المرء لا يتحامى في العادات عن اكل الخبز في موضع الاباحة والشرع لم يأمر
بالغرور فبطل الاداء نفيا للغرور وقلنا نحن هذا اداء حقيقة لا عين
ماله وصل اليه ولو كان قاصرا لتم بالهلاك وكيف لا يتم وهو في الاصل
كامل واما الخلل الذي ادعاه فانما وقع بجهله والجهل لا يبطله ولا يكون الجهل
عارا فكيف يكون عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم واما القضاء
بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فمثل صورة ومعنى وهو
الاصل في ضمان العدوان والغرض تحقيقا للجبر فكان بمنزلة الاصل
من كل وجه وكان سابقا واما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع
مثله وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى فيما له مثل اداء

والمعنى الا انه الحق في الصورة فقد فات للعجز عن القضاء به فبقي المعنى ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله عليه فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شاء
الولي لانه مثل كامل فاما القتل المنفرد فمثل قاصر وهذا لا بل بقتله ولا بقطعه لا القتل
بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار من الجناية بحلول القتل وقلنا هذا
هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فهو باعتبار الفعل فلا الا ان القتل
قد يجعل ماحيا اثر القطع كما يجعل محققا لانه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق
الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا قلنا لا نضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا
يوم الخصومة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال
الاصل وانما ينقطع الاحتمال بالقضاء ولهذا لم تضمن منافع الاعيان با
لاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها لا صورة ولا معنى اما
الصورة فلا تشكل فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا
لا تبقى زمانين ولهذا لا يبقى صفة التقوم لان ما ليس بباق لا يسبق
الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش والماء
والمنافع اذا وجدت لم تحتمل البقاء للاحراز فلم يثبت لها صفة التقوم
بحال واما جواز العقد فبناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة
قصدا للتحويج وذلك امر مشروع عند الحاجة بالاجماع ولا يلزم انها تقومت
في باب العقود وليس للتقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير تقوم

لان

لان ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما قلنا ان التقوم من غير احراز
غير معقول وانما قلنا ذلك لان الشرع شرعها للابتغاء بالمال المتقوم
فقال ان تبتغوا باموالكم وانما يضاف اليها بواسطة الاحراز وشرع
الابتغاء بالمنافع بقوله على ان تأجرني ثماني حجج وبطل القياس لان
للرضا اثرا في الايجاب للاصول والفصول جميعا الا يرى ان المال يجب بشرط
معا بلا نوع حال ويجوز بيع عبد قيمته الف درهم بالوف فثبت الفضل با
التراضي ولا يثبت شيء من ذلك بالتعدي وان بحال وكذلك قابل التقوم الا
بوصف يقع به المفارقة بين الفرع والاصل باطل بما بينا ان شاء الله
لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود لا يسبق الاحراز والاقتناء
كالصيد والحشيش والاعراض لا تقبل هذه الاوصاف الا ان يثبت الاحراز
بولاية العقد حكما شرعيا بناء على جواز العقد فلا يثبت في غير موضع
العقد بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة ولان التقوم في حكم العقد
يثبت لقيامها مقام ما هو اصح الا يرى ان ضمان العقد فاسدا
كان او جائزا يجب بالتراضي فوجب بناء التقوم على التراضي وضمان
العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها في التقوم
على ما عرف ولان التفاوت بين ما يبقى وتقوم العرض وبين العرض
القائم به تفاوت فاحش فلا يصلح مثلا له معنى لحكم الشرع في العدوان

بخلاف ضمان العقد لان العقود مشروعة تجب على الوسع والتراخي باعتبار
الحاجة الماسة ويسقط اعتبار هذا التفاوت الا يرى ان اعتبار التفاوت
في باب ضمان العقد يبطله اصلا واعتباره في ضمان العدوان لا يبطله
اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء لانه يبطل حكما للعجز لا العدم في نفسه واهدار
التفاوت يوجب ضرر الازمان بالقاضي في الدنيا والآخرة ولم يجز التمييز
بين الجائز والفاسد لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع فروعا
فاما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا
ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان
المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لان الآدمي مالك مبتذل لما سواه
والمال مملوك مبتذل فلا يتشابهان بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع ع
مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة ومعنى وهو
الى الاحياء الذي هو المقصود اوفق فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا
معنى وانما شرعت الدية عند عدم المثل صيانة عن الاهدار منة على القاتل
بان سلمت له نفسه وللمقتول بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعي
رحمه الله عليه ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو او
بقتل القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى
وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الاهدار والعفو في القصاص مندوب

اليه

اليه فكان جائزا ان يعد ربحا حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس
بمال متقوم وانما يتقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما الخطر
للمملوك فاما الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي
ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس بتعرض له بالاستيلا
بل اطلاق له ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عند
الرجوع توجب الضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع الا يرى
انه لا يجب مهر المثل لها مثلا كما قال الشافعي رحمه الله عليه لكن المسمى الواجب
بالعقد لا يتحقق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبا عليه تسليم
المسمى مع فوات تسليم البضع كان قصرا لليد عن ذلك المال فاشبه
الغصب واما القضاء الذي في حكم الاداء فمثل رجل
تزوج امرأة على عبد بغير عينه انه اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة
الشيء قضاء له لا محالة وانما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل
وهذا الاصل لما كان مجهولا من وجه ومعلوما من وجه صح تسليمه من وجه
واحتمل العجز فانه اذا ادى صح وان اختار جانب العجز وجبت قيمته ولما
كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم
صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى

بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء
محضا فلم يعتبر عند القدرة ومن فصل الشروع في هذا الباب ان
حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل نفسه اذ (هو)
غير موجب بحال وهذا الباب للتقسيم

باب صفة الحسن للمامور به

المامور به نوعان في هذا الباب حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره والحسن
لمعنى في نفسه ثلاثة انواع ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله
وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره والذي حسن
لمعنى في غيره ثلاثة انواع ايضا فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه
مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه
يتادى بنفس المامور به فكان شبيها بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب
منه حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا
القسم يسمى جامعا اما الضرب الاول من القسم الاول فنحو الايمان بالله
وصفاته حسن لعينه غير انه نوعان تصديق وهو ركن لا يحتمل السقوط بحال
حتى انه متى تبدل بضده كان كفرا واقرار وهو ركن ملحق به لكنه يحتمل
السقوط بحال حتى اذا تبدل بضده لعذر الاكراه لم يعد كفرا لان
اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك البيان من غير عذر دليل على

فوات

فوات التصديق فيكان كافرا وفي الاول فمن صدق بقلبه
وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن
فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا والنوع الثاني
كالصلوة حسنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى لانها دون التصديق
وهو نظير الاقرار حتى تسقط باعذار كثيرة الا انها ليست بركن في الايمان بخلاف
الاقرار لان الاقرار وجودا وعدما دلالة على التصديق والضرب الثالث
الزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى
حاجة الفقراء والحج لمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها
لان النفس ليست جانية في صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق تعظيما
فصار هذا القسم الثاني عبادة خالصة لله تعالى حتى شرطنا لها الاهلية الكاملة
واما الضرب الاول من القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة ليس بحسن لمعنى مقصود
وانما حسن لاقامة الجمعة لان العبد به يتمكن من اقامة الجمعة وفيه لا يتادى
به الجمعة وكذلك الوضوء من حيث هو تفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة
مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة
الصلوة ولا يتادى به الصلوة بحال فسقط بسقوطها وتستغنى عن
صفة القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل
الوضوء قربة في الشرع يراد بها ثواب الآخرة كسائر القربات

دين

بغير نية الا ان الصلوة يستغني عن هذه الوصف في الوضوء والعرى لكن
الجهاد وصلوة الجنازة انما صار حسنا واجبا بمعنى في غيره الكفرة وهو اسلام الميت
وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى ان الكفار اذا اسلموا لم يبق الجهاد
مشروعا لان تصور ذلك يكون خلاف الجبر واذا صار حق المسلم مقضيا
بصلوة البعض سقط عن الباقين فلما كان المقصود يتادى بالمامور به لغيره
كان شبيها بالقسم الاول اما القسم الثالث فمختص بالاداء
دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء
ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصله قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى
ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا افضل
ومنه من نوع عندنا وهذا الشرط في اداء حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة
بالماء لا يجب على العاجز عنه بدنه وعلى من يعجز عما يستقى الا بنقصان يحل به او بما له
في الزيادة على ثمن مثله وفي حق من زاد ذلك وكذلك الصلوة لا يجب ادائها
الا بهذه القدرة والحج لا يجب ادائه الا بالزاد والراحلة لان يمكن السفر
المخصوص لا يحصل ونظير الفاعل ولا يجب الزكوة الا بقدرة مالية
حتى اذا اهلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الوجوب بالاجماع ولهذا قال
زفر رحمه الله عليه ان المراة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم والصبي

يبلغ

يبلغ في آخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا
للاداء كما قلنا لكن اصحابنا رحمهم الله استحسنوا بعد تمام الحيض ودلالة
انقطاعه قبل تمام مدته وادراك وقت الغسل انه يجب بادراك جزء يسير من الوقت
يصلح للاداء بها وكذلك في سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك
جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى
تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقة
عليه فلا لانها لا تسبق الفعل الا في سلامة الآلات والاسباب لكن
توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالي دليل النقل الى البدل
المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال
امتداد الوقت عند الجزء الاول بتوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات
الله عليه وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالي
كمن يجب عليه وقت الصلوة وهو مسافر فان خطاب الاصل يتوجه عليه
لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالي ينتقل الى التراب والاداء يتعلق في
اقتضاء فيقع الحسن يتناول الفرع الاول من القسم الاول لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى
ويحتمل الفرع الثاني بدليل وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله عليه وهو
قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة دل على صفة حسنه

وعلى انه هو المشروع دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم
ما لم تفت الجمعة وقالا لما لم يخاطب الا بفرض العبد والمسافر بالجمعة بل
بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا في حقهم فاذا ادوها لم ينتقض بالجمعة
من بعد وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل لكن الشافعي موقفه كيفية
الامر بالجمعة وليس في تكليفه نسخ الظهر كما قلتم الا يرى انه بعد فوات الجمعة
تقضى الظهر والظهر لا يصلح قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه
عود الى الاصل وثبت ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة وامر بنقضها
بالجمعة لكن امر باسقاطه بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة
رخصة فلم يبطل العزيمة وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم
يختص بالاداء دون القضاء لما اذا فات الاداء بحال القدرة
تبقى المخاطب فقد بقي تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما
لتقصيره واما اذا فات لا بتقصيره فكذلك لان هذه القدرة لما كانت شرطا
لوجوب الاداء فصلا منها ابتداء فلم يشترط لبقاء الواجب ولهذا قلنا لا يسقط
بالموت في الحكم الآخر ولهذا قلنا اذا امكنه اداء الحج فلم يحج
حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك
المال لما ذكرناه واما الكامل وهذا القسم بالقدرة الميسرة وهي
زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله وفوق ما يجب الامر بها

ان القدرة

القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقي شرطا محضا فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته
سمحا سهلا لينا فليشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها
شرط ولكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة
بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا
قلنا ان الزكاة يسقط بهلاك النصاب لان الشرع علق الوجوب بقدرة
ميسرة الا يرى ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء
في المال ليكون المؤدى جزءا منه فيكون في غاية التيسير فلو قلنا ببقاء
الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط
بهلاك المال ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط
لبقائه فان كل جزء من الباقي يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير
صفة الواجب الا يرى ان تيسر اداء الخمسة من المائتين وتيسر اداء الدرهم
من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لكن الغنا وصف
لا بد منه ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني
لا يتحقق كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد
يعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدره الشرع بحد واحد فصار ذلك
شرطا للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية وشرط الوجوب

لا يشترط دوامها اذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المال
بصفة النماء فتيسير للاداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه وبهذا
بخلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان
النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق فصير المستهلك متعديا
على صاحب الحق فعد جانيا في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا
التقدير غير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم
اعسر في مدة الاداء انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة
الميسرة والدليل على ان الشرع خيره عند قيام القدرة بالمال والتحرير
تيسير ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم
القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الافعال وهو
العدم في العمر لكن اعتبر العدم في الحال الا يرى انه قال فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام وتقدر العجز بالعمر يبطل اداء الصوم
فعلم انه اراد به العجز الحالي وكذلك في الطعام في الظهار وسائر
الكفارات فيشترط القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا
ان المال هنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت به القدرة
ولهذا استوى الاستهلاك والهلاك هنا لان الحق ما كان مطلقا
عن الوقت ولم يكن المال متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا وصارت

هذه

هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تسبق الفعل
ولهذا ابطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافي الغنى واليسر ولا يلزم
ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي اليسر لانه قال في كتاب
الايمان رجل له الف درهم وعليه دين باكثر من الف درهم فكفر با
لصوم بعدما قضى دينه من ماله قال يجزيه ولم يذكر انه اذا لم يصرف
الى دينه ما جوابه قال بعض مشايخنا رحمهم يجزيه التكفير بالصوم لما
قلنا من فوات صفة اليسر فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم
بل يجب بالمال ولا يجزيه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة
وجبت بصفة اليسر وشرط الغنى ولمعنى الاغناء بقول النبي عم
اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى
وهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فيشترط الكمال في
سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من الكامل والدين يسقط
الكمال ولا يعدم اصله ولهذا احلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغناء
ولهذا لا تتأدى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغني
عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشرع
للاغناء الا ترى انها شرعت ساترة او زاجرة لا اما احليا للغنواد
عليه الا ترى انه يتأدى بالتحرير والصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود

به نيل الثواب يقابل بوجوب الجناية وما يتنوع به كفارة الفطر في باب الكفارة
يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها واذا لم يكن
الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغناء في الكفارة بل شرطت القدرة
الميسرة وذلك شرط لا ينعدم بالدين وتبين انها لم تجب بشكر الغناء
بل بجزاء الفعل فلم يشترط كمال صفة الغناء وانما شرطنا ادنى ما يصلح
لكسب الثواب واصل المال كاف لذلك وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر
بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة الميسرة لان القدرة على اداء
العشر تستغني عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك للتيسير ولم يجب الا في
نامية بالخارج فيشترط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم
الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لا يجب الا بسلامة الخارج
الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل
ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط
بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرما محضا وهذا بخلاف الحج فانه اذا
وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفواتهما لانه وجب بشرط القدرة دون
اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر ولا يقع اليسر
الا بخدم ومراكب واعوان وليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطها
لدوام الواجب وكذلك لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنا

لانها

لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنا
الا ترى انها وجبت بالغنا ثياب البذلة والمهنة ولا يقع بها اليسر
ولانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب
ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم
الغنا الذي هو شرط الوجوب وبه تقع اهلية الاغناء بخلاف الدين
على العبد انه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنا بمال آخر يفضل عن حاجته
بالغا ما بلغ دينهم وبخلاف زكاة التجارة فانها تسقط بدين العبد
الذي هو للتجارة لان الزكاة تقتضي صفة الغنا الكامل بحق النصاب
لا بغيره والله اعلم هذا الذي ذكرنا هو تقسيم صفة حكم الامر وصفة
المأمور به في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد
من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

باب تقسيم المأمور به

في حكم الوقت العبادات نوعان موقتة ومطلقة فاما المطلقة فنوع
واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا
للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلاة الا ترى انه يفضل عن
الاداء فكان ظرفا محضا لا معيارا والاداء يفوت بفوته فكانت
شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان

فكان سببا وهذا القسم اربعة انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء الاول
والثاني ما يضاف الى ما يليه ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت
ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت في فساده والنوع
الرابع ما يضاف الى جملة الوقت وقد اتى دلالة كون الوقت سببا ونذكره في موضعه
ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا
يجعل سببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل
الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذور
والاصل في انواع القسم الاول من الموقت ان الوقت لما جعل سببا
لوجوبها وظرف الاداء لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك
توجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه
سببا وهو ما سبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل
جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى ولهذا قالوا في الكافر اذا اسلم
فادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقد نص محمد رحمه
الله في نوادر الصلاة في مثله الحائض اذا طهرت وايامها عشرة
ان الصلاة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك او
كثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم
المزاحم وبدليل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سببه

لما صح

لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة
الاداء لكنه لم يوجب الاداء في الحال لان الوجوب يجب من الله تعالى بلا اختيار
من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ
الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتراخى
الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب فبالايجاب يتحقق بسببه لا بالخطاب
ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كثوب هبت به الريح في
دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفي مسئلتنا هذه لم يوجد
المطالبة بعد لان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء
الا ان يسقط خياره لضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر
الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم او المغمى عليه اذا استوعبا جميع وقت الصلاة
وجملة الاصل وتفرقه وجوب الاداء والخطاب فكذلك في الجزء الاول
وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا رحمهم
الله وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعي رحمه الله عليه
ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني
ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء
وكان ما يلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة
الى الاقل لم يتجاوز به عما سبق قبل الاداء لانه ذكر يوجد

الى النفل بنفس العقل بلا دليل واذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء
لازما استغرقت السببية لما يلي الشروع في الاداء فاذا كان ذلك الجزء
صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض
واذا كان ذلك الجزء فاسدا انتقض الواجب كالعصر يستانف في وقت
الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم ما اذا
ابتدء العصر في اول الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس قبل فراغه
منها فانه نص انه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح
ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل
الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد
لان ما يتصل من الفساد بالبناء يجعل عفوا لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد رحمه الله
انه قال فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب الاتمام لانه من غير
قصده ثبت فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار كانه
المؤدى في وقت الصحيح بخلاف محل الابتداء لانه بقصده يثبت
الفساد به اذ الاحتراز عنه يمكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما
اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهب الفروق الى انه
عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى

ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اضيف
وجوبها الى كل الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يجز اداؤه كما
بصفة النقصان ولا يلزم الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر ثم لم يؤده
اذا احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديه ديها
عند احمرار الشمس لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما
كان لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعيين بتعيينه
قصدا او نصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين
الشرط او السبب تصرف في غيره وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب
والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا انتزاعا الى الشركة
في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين
به المشروع حكما ونظيره الكفارات الواجبة في الايمان ان الحانث فيها
بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء
حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يتعين ضرورة
فعله لما قلنا ومن حكمه ان التاخير عن الوقت لا يوجب الفوات لذهاب
شرط الاداء ومن حكمه كونه ظرفا للمؤدى انه لا ينفي غيره لانه مشروع
افعالا معلومة فيقدر من عليه على غيره فبقي الوقت خاليا وتبقى منافعه
على حقه فلم ينتف غيرها في الصلوة ومن حكمه ان النية شرط ليصير الاداء وفا

الى ما عليه ومن حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد ولم
يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه
لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة
افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض فى
ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقت فما
جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما
قلنا انه معيار لانه قدر وعرف به وسبب لوجوبه وذلك شهود جزء
من الشهر على ما نذكر في باب السبب ان شاء الله تعالى ومن حكمه ان
غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد
فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره وانتفى
غيره لكونه غير مشروع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره
مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم
عام بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيستوي فيه المقيم
والمسافر لعموم الاية ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فثبت انه
مشروع في حقه الا انه رخص له ان يدعه بالفطر ولهذا الا يجعل عن
الفرض مشروعا فانعدم فصله لعدم ما نواه وكذلك على قولهما
اذا نوى النفل والمطلق النية وكذلك المريض في هذا الكلام قال

ابو ح رحمه الله الوجوب واقع على المسافر ولهذا صح اداؤه بلا توقف
الا انه رخص له الترك قضاء لحقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص
بما يرجع الى مصالح بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه
من الدين اولى فصار كونه ناسخا لغيره متعلقا باعراضه عن جهة الرخصة
وتمسكه بالعزيمة فاذا لم تعمل بقي مشروعا يصح اداؤه ولان الاداء غير
مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان
فعمل بسائر الصيامات والطريق الاول يوجب انه لا يصح النفل بل يقع
عن الفرض والثاني يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق
النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الرخصة والترك لا يتحقق
بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه انه يقع صومه بكل حال عن
الفرض لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط
الرخصة فيلحق بالصحيح فاما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات
شرط الرخصة فلا يبطل الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق النسخ الى حاجته
الدينية قال زفر رحمه الله عليه ولما صار الوقت معيارا ههنا لهذا المشروع
صار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع
المستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول

ولما لا جبر الوصف مستحق منافعه قلنا ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لانه ذلك
لا يصلح قربة وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع
في هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحدا وانعدم غير الفرض
لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل اصلا ولا
استحقاق ثم واذا انعدم المنافع لم يكن بد من التعيين ولم يوجد
لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف هبة النصاب لانها عبارة يصلح مجازا
عن الصدقة استحسانا قال الشافعي رحمه الله كانت منافعه بقية على ملكه
وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه تعيين
الجملة لصار مجبورا في صفة العبادة ولخلا معنى العبادة عن الاقبال
والعزيمة قلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد المشروع في هذا الوقت
تعين في زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطأ في الوصف
المتعين في مكانه فصار جوابه بهذا التشبيه على انه تعيين لا على التعيين
عند موضوعه فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعي رحمه
حتى يصير مختارا عنه تعيين الجملة لصار مجبورا لما وجب التعيين
شرطا بالاجماع وجب في اوله لان اول اجزائه فعل مفتقر الى العزيمة
فاذا تراخى بطل واذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر في الماضي بوجه
لان اخلاص العبد فيما قد عمل لا يتحقق وانما هو لما لم يعمل بعد فاذا

فسد

فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطا
وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يتعرض
عليه ما يبطله فبقي واما المعترض فلا يحتمل التقدم الا ترى ان النية
بعد نصف النهار لا يصح والا ترى ان في صوم القضاء وجب الفصل بين
هذين الوجهين وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك
قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا والثبات على العزيمة
حال الاداء ساقط بالاجماع ايضا للحرج وصار حال الابتداء هنا نظير
حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في الصلوة ثم
هذا الحرج اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجودا
تقديرا فصار له فضل الاستيعاب في نقصانا حقيقة الوجود عند الاداء
على حد الاخلاص والحرج الداعي الى التاخير موجود في الجملة في جنس من
يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفي يوم الشك فوق لانهم لانه
تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام وفي النفل عندكم لا يجوز
فقد جاءت الضرورة فلان يتسبب بها التاخير مع الوصل بالركن اولى
وللقران بجانب الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان
القصور عن الكل بتعليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هذا
ارجح وهذا الوجه يوجب الكمال بالنظر فيه وروى ذلك عنهما وقال صح

الاختصار على البعض للضرورة وجب المصير اليه لان حكم الكل من وجه خلف
عن الكل من كل وجه وهو انه يشترط الوجود في الاكثر لان الاقل في مقابلة الاكثر
في حكم العدم وللضرورة فترك هذا الكل لما استعذر فلم يجوزه بعد
الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح ونقلنا الترجيح
بصفة العبادة لانها حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود
والوجود قبل الحال فوجب الترجيح على ما ياتي بيانه في باب الترجيح ولان
صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول
مشايخنا رحمهم الله ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى
فصار هذا الترجيح متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ورو ي
ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله ولم نقل بالاستناد ولا بالاقتصار بجزء الاول مع
احتمال طريق الصحة فالامساك في اول النهار قربة مع قصور معنى
الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات
العزيمة فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء بحقه وتوفيرا للحظ وعلى هذا
الاصل قلنا ان صوم النفل يتقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي
في اوله ولم يتادى بالنية في الآخر لان الصوم عرف قربة بمعيار
ولم يعرف معيار الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة بالراي واما
الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء

التناول

التناول من القرابين كرامة للضيافة ان تيسر ولو امسك عن غير طعام الضيافة
قبل طعامها ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر
النذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين
متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع
الخطأ في الوصف وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور ر
ولكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين
حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع
الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب
الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبرنا في احتمال ذلك العارض
بما لو لم ينذر واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا فمثل الكفارات
الموقتة باوقات غير معينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت
فيه معيار لا سبب ومن حكمه انها من حيث جعلت قربة لا تستغني
عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف
الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على الواجب فلا لانه
يحتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلذلك
كانت النية من اوله شرطا لنقع الامساك من اوله عن العارض الذي
يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه

انه لا فوات له لما لم يكن الوقت متعينا واما النوع الرابع
من الموقت فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته
العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت
متعين لادائه والخلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام
الاول كان مؤديا فاما الوصف الثاني صحيح عند ابي يوسف في الحال
واشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا
ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يعرف ذلك الا بشرط
الادراك وقال محمد رحمه الله عليه بل لا تتعين هذه الوقت للاداء وانما وقته
العمر فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج في هذا العام بمنزلة يوم
ادركه في حق قضاء رمضان وانما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا
وقال ابو يوسف رحمه الله عليه مضيقا لا يسعه فيه التاخير عن العام الاول
وقال محمد رحمه الله عليه موسعا يسع تاخيره وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا
رحمهم الله عليهم ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت ايوجب الفور ام لا
مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو
يوسف رحمه الله عليه على الفور وقال محمد رحمه الله عليه على التراخي فكذلك الحج فاما
تعيين الوقت فلا والذي عليه عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق
لا يوجب الفور بلا خلاف وان مسئلة الحج مسئلة مبتدئة فذهب في ذلك محمد

رحمه الله

رحمه الله عليه الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتأدى في كل عام
الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من التوسع اشهر الحج في عمره والله تعالى جعل
كصوم القضاء وقته النهار دون الليل والى العبد تعيينه فلا يتعين
الذي عليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا يرى انه متى اداه كان مؤديا
ولو كان الاول متعينا لصار بالتاخير مفوتا والدليل عليه انه بقي
وقتا للنفل مع انه لم يشرع في وقته ولحقه الا حج واحد ولو تعين للفرض
لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان فثبت انه غير متعين بالاداء
ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولابي يوسف ان اشهر
الحج من العام الاول متعين للاداء فلا يحل له التاخير عنه كوقت الظهر
للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت وهو واحد
لا مزاحم له لان الثاني لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك
لانه لا يدركه الا بالحيوة الى ان يجيء والحيوة والممات في هذه المدة سواء في الاحتمال
فلا يثبت المعارض بالشك فبقي هذا الوقت متعينا بلا معارض وصير
الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة فيصير كوقت الظهر في التعيين
بخلاف الصوم لان تاخيره عن الاول لا يفوته والتعارض فيه بحال غير قائم
لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في مثله واقعة بالفجاءة نادر
ولا تترك الظاهر بالنادر وهذا لان كذلك يستوعب الايام كلها لما نادر ذلك

حتى يتخير بينهما فلم يتعين اولا ولا يلزم ان النفل مشروع فيه لانا انما
اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازا عن الفوات فظهر في حق المأثم فلا
ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لانا انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادرك
وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل
الاداء بعد مضيه وفي ادراك الثالث شك فصار الثاني كالعام الاول ومن حكم
هذا الاصل ان وقت الحج ظرف له لا معيار الا يرى انه يفضل عن ادائه واداء
الحج افعال تعرف باركانها وصفاتها لا بمعيار فاشبه وقت الظهر فلا يتعين
عنه من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه الحج المفروض كالنفل ممن
عليه الظهر وقال الشافعي رحمه الله عليه لما عظم امر الحج استحسنا في الحجر عن
التطوع صيانة له واشفاقا عليه وهو نظير حجر السفيه فانا حجرنا السفيه
ومثل هذا امر وجب فانه صح باطلاق النية وصح اصله بلا نية ممن يحرم
عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه لكنا نقول الحجر عن هذا
يوقف الاختيار وهذا ينافي العبادة وقط لا يصح العبادة بلا اختيار
لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء
فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه
وجوازه عند الاطلاق بدلالة تعيينه من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين بمعنى في المؤدي لا في المؤدى فاذا

نوى

نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لانه
متعين لا مزاحم له فيه وقيد المعنى في المؤدي وهو تسيير الصلبة
دلالة يبطل عند التصريح بغيره واما المطلق عن الوقت فعلى التراخي
خلافا للكرخي رحمه الله عليه على ما اشرنا اليه ومن هذا الاصل

باب النهي

المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونحو ذلك
ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلاة والاجارة والبيع وما
يشبه ذلك فالنهي عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في نفس المعنى
في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه واما النهي المطلق
عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا به
حتى يبقى المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي وحقيقته وقال الشافعي
رحمه الله عليه بل يقتضي هذا القسم قبيحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا نظرا الى
القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته
على اختلاف الاصول وبيانه هذا الاصل في صوم يوم العيد وايام التشريق
والربوا والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وعنده
باطلة منسوخة الحكم لما احتج الشافعي رحمه الله عليه بان العمل بحقيقة
كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح

حقيقة كما لا في اقتضاء الحسن حقيقة لم العمل بحقيقة الامر ولجب حتى
كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فلذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق
من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل العام والكامل في صفة القبح
فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف
يجعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل
واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان نتقدم المشروع
باقتضاء النهي والثاني ان نتقدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورة كون
التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا وللمشروعات درجات وادناها ان تكون مباحة وكون الفعل
قبيحا منهيا ينافيه في هذا الوصف وان كان دخل الخلاف في المشية والقضاء
والحكم كالكفر وسائر المعاصي فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضاه
فصار النهي عن هذه التصرفات منفيا لمقتضاه وهو التحريم السابق والثاني
ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل به فلا وموجبه معصية هذا
هو موجب حقيقته وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا وطاعة تنافي
وتضاد ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة وكرامة
تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي
وهو نعمة وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم

مجامعا

او المحرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهي لمعنى
في الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظور فصار مفسدا والاحرام لازم
شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد فبقي فلم ينقطع بجناية الجاني
وكلامنا فيما ينعدم شرعا الا فيما لا ينقطع بجناية الجاني ولا يلزم الطلاق
في الحيض او في طهر جامعها فيه لانه منهي لمعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل
العدة او بتلبيس امر العدة عليها ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة
للمنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سببا مشروعا
ولا يلزم الظهار لان كلامنا وقع في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع
له ليبقى سببا والحكم به مشروعا مع ورود النهي عليه فاما ما هو حرام
غير مشروع تعلق جزاء زاجرا عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم
مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زجرا فاعتمد حرمة سببه ولهذا قال
ما احتج به محمد رحمه الله في كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق
منسوخ والنهي لا يقع على ما لا يتكون وبيانه ان النهي يراد به عدم الفعل
مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى
بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره
فيعاقب عليه والنسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم فعل العبد لعدم
المشروع بنفسه فيصير امتناعه بناء على عدمه وفي النهي يكون عدمه

بناء على عدمه اتساعا بنفسه على عدمه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بحال
والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا فاما رح فوصف قائم بالنهي يتحقق
به تحقيقا لحكمه فكان ثابتا فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه
واقتضاه فيصير المقتضي دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة
بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضي بقدر الامكان وهو ان
يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل فاما الشافعي فهو رحمة
الله عليه فقد حقق المقتضي وابطل المقتضي وهذا في غاية المناقضة والفساد
فان قيل هذا صحيح في الافعال الحسية لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية
فتنعدم بما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة على ان المشروعات تحتمل هذا
الوصف قيل له قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام
الفاسد والطلاق الحرام والصلاة الحرام والصوم المحظور يوم الشك
وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخمر
منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه
فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار منهيا
بوصفه مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما

ثمن

ثمن لصاحبه فلم ينعقد في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله
وفسد بفساد ثمنه بخلاف الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم فوقع البيع
بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم وكذلك
بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد
في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان النهي يعدم الوصف من شهادته وهو الاداء ويبقى الاصل فيصير فاسدا
ومنها صوم يوم العيد وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك
لله تعالى ركنه في وقته طاعة وقربة قبيح بصفته وهو الاعراض عن الضيافة
الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هي طاعة انضم
اليها وصف هو معصية الا ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي
يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفساد
ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يفصل
ان الناس اضياف الله يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله
طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد
فلهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل
بذاته فعلا لا اسمه ذكرا ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع
لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع

فصار مضافا الى صاحب الشرع فيرتفع العبد من عهدته ومنها الصلوة
وقت طلوع الشمس وذكرها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشرو طها
والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت
به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو
سببها فصارت ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتأدى بها الكامل و
تضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر
فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة
متعلق بالمعنى بوصفه فلم يفسد فكذلك البيع وقت النداء وهذا بخلاف
بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد
وصار النهي مجازا عن النفي وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من
المشابهة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في حكم حقيقته وكذلك صوم الليالي
لان الوصال غير مشروع ولا يمكن والنهار هو المتعين لشهوة
البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء فصار النهي مستعارا
عن النفي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا
بشهود فكان نسخا وابطالا وانما سقط الحد وثبت النسب والعدة
بشبهة العقد ولان النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع
مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فبطل العقد لمضادة تثبت بمقتضى
النهي بخلاف البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل

فيه

فيه تابع الا يرى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية
والعبيد والبهائم وكذلك لملك الخمر وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله
ولفظ النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم مستعار عن النفي
واما الاستيلاء اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة وهي ثابتة
في حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة متناهية بتناهي
سببها وهو الاحراز فسقط النهي في حكم الدنيا واما الملك بالغصب فلا يثبت
مقصودا به بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع
بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر بعينه الفوات وشرط الحكم تابع له فصار البيع
حسنا لحسنه وان قبح وانما لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر
قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا للشرط المشروع
وهو الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه ولان ضمان المدبر جعل
مقابلا بالفائت وهو اليد دون الرقبة وهذا الطريق جائز لكن لا يصار اليه
عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز وفي الغصب الطريق الاول واجب وهذا
جائز واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء
والماء سبب للولد وجودا والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات ولا
عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه
وما يعمل تعمل مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل الا يرى ان التراب

لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا او سقط وصف التراب فكذلك
يبدو وصف انه نجس مثل لعابه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة
للصلاة والسفر سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه من حيث
انه خروج مديد مباح وانما فعل قطع الطريق او التمرد على المولى وهو
مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم على هذا النهي عن الافعال
الحسية لان القول بكمال القبح قربا وهو منتقض مع كمال المقصود ممكن على
ما قلنا والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا
مثل الكفر والكذب والعبث وما قبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر
والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا في غير محله
وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلاة في ارض المغصوبة
وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام
يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور
المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا

باب معرفة احكام

العام قال الشيخ الامام رحمه الله عليه العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله قطعا والدليل على ان المذهب هذا
الذي حكينا ان ابا حنيفة رضي الله عنه قال ان الخاص لا يقضي على العام بل يجوز ان

ينسخ

ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله
عليه السلام استنزهوا من البول ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
نسخ بقوله ما سقته السماء ففيه العشر وهو ما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى
بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول ان الحلقة للاول والفص
بينهما وانما استحقه الاول بالعموم والثاني بالخصوص وهذا لانهم جميعا
وقالوا في رب المال والمضارب اذا اختلفا في العموم والخصوص ان
القول قول من ادعى العموم ولولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما
لما وجب الترجيح بدلالة العقد وقد قال عامة مشايخنا رحمهم الله ان
العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا
هو المشهور واختاره القاضي الشهيد في كتاب الغرر فثبت بهذه
الجملة ان المذهب ما قلنا ولهذا قلنا ان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى الذاكر لقيام الملة
مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك في قوله ومن دخله
كان آمنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالآحاد والقياس وقال الشافعي
رحمه الله عليه العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا دلت مسائله وقال
بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت
به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل

فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع ألا يرى أنه يؤكد بما يفسره فيقال
جاءني القوم أجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الإحاطة
علم أنه كان مجملا ألا يرى أن الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءني زيد نفسه
لا عينه لأنه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجمع وقد ذكر الجمع
وأريد به البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد
جمعوا لكم وإنما هو واحد فلذلك يوجب الوقف ووجه القول الآخر
أن الأخص هو الثلثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به
ووجه قولنا وإن في أنه موجب أن العموم معنى مقصود بين الناس
شرعا وعرفا فلم يكن بد من أن يكون له لفظ وضع له لأن الألفاظ لا تقصر
عن المعاني أبدا ألا ترى أن من أراد أن يعتق عبيده كان السبيل
فيه أن يعمهم فيقول عبيدي أحرار والاحتجاج بالعموم من السلف
متواترة فقد احتج ابن مسعود رضي الله عنه في الحامل أنه ينسخ سائر
وجوه العدة بقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن
وقال إنه آخرهما نزولا فصار ناسخا لما في الذي في سورة البقرة
وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا فدل على
ما قلنا أنه موجب مثل الخاص واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الأختين
وطئا بملك اليمين فقال أحلتهما آية وهو قوله تعالى أو ما

ملكت

ملكت أيمانكم وحرمتهما آية وهو قوله وأن تجمعوا بين الأختين فصار
التحريم أولى وذلك عام لحقه خصوص قال الشافعي رحمه الله عليه كل عام يحتمل
إرادة الخصوص من المتكلم فكانت فيه شبهة فذهب اليقين ولأن إرادة
الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا حتى يقوم الدليل على خلافه
وإرادة الباطن لا يصلح دليلا لأنا لم نكلف دركه الغيب فلا يبقى له
عبرة أصلا والجواب عما احتج به أهل المقالة الأولى أنا ندعي أنه موجب
لما وضع له لا أنه محكم لما وضع له فكان محتملا أن يراد به بعضه فيصلح لكن
ما يخرجه باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فيؤكد بما يقطعه
لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لأنه يحتمل غيره مجازا

باب العام

لحقه

إذا لحقه الخصوص قال الشيخ رحمه الله عليه فإن لحق هذا العام خصوص فقد
اختلف فيه قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله عليه لا يبقى حجة أصلا سواء كان
المخصوص معلوما أو مجهولا وقال غيره إن كان المخصوص معلوما بقي العام
فيما وراء المخصوص على ما كان وأما إن كان المخصوص
مجهولا سقط به حكم العموم وقال بعضهم إن كان المخصوص معلوما بقي
العام فيما وراءه على ما كان وأما إذا كان مجهولا فإن
دليل الخصوص سقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات

لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية السرقة وآية
وآية البيع لانه ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة فهو مجهول وخص
الربوا من قوله واحل الله البيع وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود دلالة
مواضع الشبهة منها مخصوصة وغير مدرك جهالته والخلاف والصحيح من
مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان الخصوص او مجهولا
الا ان فيه ضرب شبهة وذكر مثل قول ان قطعي العموم قبل الخصوص
والا انه صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان
في ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الاحاد وذكر دوح
خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس امـــا الكرخي فقد احتج
بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة في الباقي لان الخصوص
بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا
كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص
قائم بنفسه فيصلح تعليله ولا يدرى اي القدر من الباقي صار مستثنى فيصير
بمنزلة جهالة المخصوص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص اذا كان
مجهولا فعلى ما قلنا واذا كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي
لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان
الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا ووجه القول الآخر ان دليل الخصوص

عاملا

عاملا مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا تسقط بنفسه اذا كان مجهولا
لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء لانه وصف قائم بالاول فاوجب
جهالة فيه وهذا قائم بنفسه معارض للاول ودليل ما قلنا ان دليل الخصوص
يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه يبين انه لم يدخل في الجملة الا ترى انه
لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز
الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان
دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء
وسقط في نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار
الدليل مشتبها فلم تبطل بالشك وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما لانه
يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة
كانه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدر
ما تناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار
حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم
لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل با
الاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد في بعض ما تناوله النص
معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل
على طريق المعارضة بالنص لا على طريق بيان انه لم يدخل تحت الصيغة فيصح

العلة

معارضة للنص فاما هنا فان التعليل نص على ما وضع له دليل الخصوص
وهو ان لا يدخل تحت الحكم فلا يعتبر معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فلم
يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس
فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه يقيني
باصله فلم يصلح ان يعارضه القياس ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع
اذا اضيف الى عبد وحر بثمن معلوم واحد او الى ذكي وميتة وخل وخمر
فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الآخر وحده بحصته ابتداء
وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته
من الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء واذا باع عبدين فمات
احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا صح البيع في
الباقي لان الآخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب بدخلان في البيع
وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الآخر باقيا في العقد بحصته فصار
هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال
في الزيادات في رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما
ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه فاما اذا اجمل
الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الآخر
لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم

فصار

فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء فقيل لا بد من
اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين
واعلام الحصة صح البيع ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا
في الآخر لا محالة فيفسد به البيع

مطلب العام

باب ـــــــــ الفاظ العموم

قال الشيخ رحمه الله عليه الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه
وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع
مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات
وما اشبه ذلك اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك وذلك
شامل لكل ما ينطلق عليه وادنى الجمع ثلاثة ذكر ذلك محمد رحمه الله صريحا
في كتاب السير في الانفال وفي غيره فصار هذا الاسم عاما متناولا
جميع ما ينطلق عليه اسم الجمع غير ان الثلاثة اقل ما يتناوله فصار
اولى ولهذا قلنا في رجل قال ان اشتريت عبيدا فعليه كذا
او ان تزوجت نساء ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا و
والكلمة عامة لكل قسم تتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس
بالنداء اذا دخله لام المعرفة لان لام المعرفة للعهد ولا عهد
في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان

كل

لان كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو حمل على حقيقته يبطل
حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا تحل لك النساء من بعد وقال
اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته
طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن
الجنس فسقط حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الا يرى
انه لولا غيره لكان كلا فان آدم عم وحده كان كل الجنس من الرجال وحواء رضي الله عنهما
وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يبطل هذه الحقيقة بالجمع فصار الواحد
للجنس مثل الثلثة للجمع وكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم
الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع
على القليل على احتمال الكل واما العام بمعناه دون صيغته
فانواع منها ما هو فرد وضعا للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل
الطائفة والجماعة بصيغته رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع
وعامان فرد بصيغته جمع بمعناه كان اسما للثلثة فصاعدا الا الطائفة بغير
فانها اسم للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس في قول الله فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد وصار جنسا بعلامة
الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال النبي عليه السلام

من دخل

من دخل دار ابو سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله عليهم
فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا
عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فا عتقه
فقد قال ابو يوسف ومحمد للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من
عامة وكلمة من للتمييز بعض من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه يعتقهم الا واحدا منهم لانه
الموالي جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر شيئا ولا بعضا عاما
فاذا اقتصر عن ذكر الواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك
قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف
بصفة عامة سقط بها الخصوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لكنها وضعت
مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل منكم
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله واحد فله نفله وان دخل
اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق
فلما قرن به الكلمة دل على الخصوص فعمل به احتمال الخصوص وسقط
العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهو
كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت

بمعنى الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة فعلية حتى لم تستعمل مفردة
وهي تحتمل الخصوص ايضا مثل كلمة من الا عندنا عند العموم تخالفها
في ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول
الرجل كل امرأة اتزوجها فهي طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة
فاذا وصلت اوجبت العموم للافعال مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وعلى هذا مسائل اصحابنا رحمهم الله وبيان
ما قلنا من الفرق بين كل ومن فيما قال محمد رحمه الله في السير الكبير من
دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل
ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله نفل كذا فدخل عشرة
معا فوجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب الاحاطة
على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول في حق من
تخلف من الناس وفي كلمة من وجب اعتبارهم جملة منهم وذكرنا في الاولية
ولو دخل العشرة فرادى في مسئلة كل كان النفل للاول لانه هو الاول
من كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة وصارت للخصوص
وقسم آخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كلمة كل الا انها توجب الاجتماع
دون الانفراد فصارت بهذه المعنى مخالفة للقسمين الاولين
ولذلك صارت لكلمة كل وبيان ذلك في قول محمد رحمه الله في السير الكبير جميع

من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم فلهم نفلا واحدا
بينهم جميعا بالشركة ويعتبر النفل ولحبا للاول جماعة دخل فان دخلوا
فرادى كان للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل وقسم
آخر كلمة ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل
تقول ما في الدار فجوابه شاة او فرس وسؤالك زيد فجوابه
عاقل او عالم وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما قال الله تعالى ما في السموات
وما في الارض وكذلك كلمة الذي في مسائل اصحابنا وهذه تحتمل
الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا تخرج قول الرجل لامرأته طلقي نفسك
من الثلث ما شئت ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة
رحمه الله عليه واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول ويجوز
ان يستعار كلمة ما بمعنى من فتعم كلما هو موضوعه غير معلولة وقسم
آخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم تعم لان النكرة تحتمل ذلك
اذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب
وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي
دليل العموم وذلك ضروري للمعنى في صيغة الاسم وذلك كقوله

اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة
نفيه نفي الجملة بخلاف الاثبات لان بمجيء رجل واحد لا يوجب مجيء
غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم وضرب آخر اذا دخلت لام التعريف
فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وذلك مثل قوله تع والعصر ان الانسان
لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قوله تع والسارق والسارقة والزانية
والزاني ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المرأة التي اتزوجها
طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده
فيكون ذلك معهودا قال الله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول اي هذا الذي ذكرنا فيكون الثاني هو الاول ومثاله قول
علمائنا فيمن اقر بالف مقيد بصك ثم اقر كذلك ان الثاني هو
الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي ح رحمه
الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما
الله يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى
العهد وذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تع فان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة
ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا واذا تعذر معنى العهد حمل
على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اي هذا الجنس اذ ليس
فيه

فيه عين معهود وذلك مثل قول الرجل انت طالق الطلاق وضرب آخر
من دلائل العموم اذا اتصل وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امرأة الا امرأة كوفية والله لا اقربكما الا يوما
اقربكما فيه ان المستثنى في هذا كله عام لعموم وصفه والنكرة تحتمل
ذلك ومن هذا الضرب كلمة اي وهي نكرة يراد بها جزء مما يضاف اليه
على هذا اجماع اهل الفقه قال الله تع ايكم يأتيني بعرشها ولم يقل يأتونني وقال
اي الرجال اتاك ولا يقال اتوك وقال محمد رحمه الله اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه انهم يعتقون ولم يقل ضربوك فثبت انها كلمة فرد
لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع الاثبات
فاذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصفها بالضرب فصار عامة واذا
قال اي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد
وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر
وهي لا يحملها واحد فحملوها عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوها كلهم
فرادى عتقوا وان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما
يخف حمله انفراد كل واحد منهم بالعادة لا الاجتماع للدلالة فاما
النكرة المنفردة في موضع الاثبات فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها
مطلقة وقال الشافعي هي توجب العموم ايضا حتى قال في قوله تع

فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء
والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل وقلنا نحن
هذه مطلقة لا عامة لانها فرد تتناول واحدا على احتمال وصف دون
وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا
وقد جعل وجوب التحرير جزاء للآثام فصار ذلك سببا له فتكرر مطلقا
بتكرره فصار مقيدا ابا بملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص
ولم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل
منه الذي هو موجود مطلقا فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك
التحرير المطلق لا يحصل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمنة فاما ان يكون
مخصوصا فلا والله اعلم فصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد
فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل
والمرأة والانسان والطعام والشراب وما اشبه ذلك ان الخصوص يصح
الى ان يبقى الواحد فاما الفرد معنى بمعناه فمثل قول الرجل لا اتزوج
النساء او لا اشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما
ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا او تزوجت
نساء او اشتريت ثيابا فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة و

الطائفة

والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم وهذا
لان ادنى الجمع ثلثة نص محمد رحمه الله عليه ذكره في السير الكبير وعلى هذا عامة
مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله ان ادنى
الجمع اثنان وحكي عن ابن عباس انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان اسم الاخوة يطلق على الاثنين فصاعدا وان كان له اخوة
فلامه السدس وفي المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى بالاجماع
ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا في الاثنين وقال
تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا
كان خلفه اثنان وفي المثنى اجتماع كما في الثلثة ولنا قول النبي عليه السلام
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب ولنا ايضا
دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول اما من قبل
الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام
آحاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة وللمثنى صيغة خاصة
لا تختلف وللوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع ايضا تختلف ابنيته
وليس للمثنى الا مثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع
الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه قسم منفرد
واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض
الفردان

[illegible]

فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما مثال الثلثة فانما تعارض
كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلث في الشرع حدا
في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على
سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلثة
وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك والحجب يبتني على الارث ايضا والوصية تبتني عليه ايضا
واما مثال الجماعة فانما يحمل الامام عند شرطه في الجمعة ثلثة سوى
الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان
زوج فالحق الفرد بالزوج لعظيم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة
خلاف ذلك وقولهم نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه مع
غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرد بصيغته فاختير لها الجمع مجازا
كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا واما مثال المشترك فحكمه
التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما مثال الماول
فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط

باب ———————— معرفة احكام

القسم الذي يليه وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب
العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به

على

على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل به
على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت
معاني هذه الالقاب لغة وانما يظهر هذه المنازل عند التعارض ليصير
الادنى متروكا بالاعلى وهذا يكثر امثلته في تعارض السنن والا
حاديث ومثاله في مسائل اصحابنا ما ذكره في كتاب الاقرار من الجامع
رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق
كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع
بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق حمل البر على الصدق
والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق
والصلاح جعل ردا ولم يجعل تصديقا وحاصل ذلك ان الصدق
والحق واليقين من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت
له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل
الابتداء مجازا اي الصدق اولى بك مما تقول واما البر فلم
موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار في معنى
المجمل فلا يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نظير له وهو ما ذكرنا
حمل عليه واما مثال الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال
وهي محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر له ونص وجب حمل النص

الذي هو محتمل على المحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ
فيترجح البعض على البعض عند التعارض ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج
امرأة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع له وكان محتملا
ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل
النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكم النظر فيه
ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص
اوجب القطع على السارق ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار
وقد اختصا باسم خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص
به لقصور في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه
المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض
والنباش هو الآخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك
غير حافظ ولا قاصد هذا مثل الاول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك
معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم
النباش في غاية القصور والهوان والتعدية مثله في الحدود خاصة
بالجمل واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحذق
في فعله لان الطرار اسم لقطع الشيء عن اليقظان لضرب غفلة وفترة
تعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال والتعدية الحدود في مثله

في تمام

في نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان سائر الاحكام في هذا
الفصل والله اعلم بحقيقته

مطلب احكام الحقيقة

باب ـــــ معرفة احكام الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا
خاصا كان او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او
عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص وطريق
معرفة المجاز التامل في مواضع الحقائق واما في الحكم فيهما سواء
لا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه وعند بعض اصحابنا فمن قال
لا عموم للمجاز وبيان ذلك في قول النبي عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فاحتج ان فيه عموم والى ان يعارض حديث
ابن عمر رضي الله عنه في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع
بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه فلا عموم له فاذا ثبت
المطعوم مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز
ضروري يصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة بكلام البشر
والصحيح ما قاله اصحابنا لان المجاز نوع من الكلام فكان مثل صاحبه
لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك
الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف صح

عمومه

وذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بدلالة الدلالة والصالح
نكرة زيد عليه لام التعريف وبين في ذكر معهود يتصرف اليه فانصرف
الى الجنس اريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به ما يحتمله
وجاز ان مجاز الا ان كذلك لوجود دلالة الا يرى انه استعير ذكر
ذلك بعينه ليعمل ذلك عمله في موضعه كالثوب ليتبعه المستعير كان اثره
في دفع الحر والبرد مثل عمله اذ البس بحق الملك الا انهما يتفاوتان
لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لافراد بين حتى كثر ذلك في كتاب
الله وهو افصح اللغات والله تعالى عن العجز والضرورات ومن
حكم الحقيقة ان لا يسقط عن المسمى بحال واذا استعمل لغيره احتمل
السقوط يقال للوالد اب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا
ويصح ان ينفى عنه بان الحقيقة وضع وهذا مستعار فلا حكم
كالملك والعارية الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستشهاد
كما قلنا فيمن حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته وكمن
حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف وكمن
حلف لا ياكل من هذا الدقيق لم يحنث بالاكل من عينه عند بعض
مشايخنا كمن حلف لا ياكل من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة
لم يحنث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما

مرادين

مرادين بلفظ واحد لما قلنا ان احدهما موضوع والآخر مستعار
منه فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على
رجل لبسه ملكا وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه وله
موالي اعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم ان الوصية للذين اعتقهم
وليس لموالي معتقه شيء لان معتقه مواليه حقيقة بان انعم عليهم
فصار ذلك كولادة لاحيائه اياهم بالاعتاق فاما موالي المولى فمواليه
مجاز لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار
بذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة
فلم يثبت المجاز الا يرى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي
لا تعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالي وللموصي موالي
اعتقهم وموالي اعتقوهم باطل وهذه معان يحتملها الاسم احتمالا
على السواء الا انها لما اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما
مختلفان ودلالة الحكم عليهما متنافية اولى ان لا يجتمعا ولهذا
قلنا في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد لان الحقيقة اريدت بذكر النص
فبطل المجاز ولهذا قلنا في قوله او لامستم النساء ان المس
باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطي حتى حل للجنب
التيمم فبطلت الحقيقة ولهذا قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان

اولاد ابنه ولو كان له بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه دون
بني بنيه لما قلنا فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار
فلان انه يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا وفيمن قال عبدي حر يوم
يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهارا اعتق عبده وفي السير الكبير
قال في حربي استأمن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين
وفيمن حلف لا يسكن دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة
جميعا قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه وللدخول مطلق
فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض
النهار وذلك لانه يتعين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل عليه فان كان
فعلا يمتد كان النهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد
كان الظرف اولى وهو الوقت فتم العمل بعموم الوقت ويجب فلذلك دخل
الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار
لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره واما اضافة الدار فانما
هي مجاز اريد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم
نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فثبتا لعموم
المجاز واما مسئلة السير الكبير ففيها روايتان اخريان بعد ذلك
الباب انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم

فبني

فيبنى على الشبهات وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم
الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شبهة فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عينها
او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب
من الفرات انه يحنث ان كرع او اغترف وقال ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن
قال لله علي ان اصوم رجبا انه ان نوى اليمين كان نذرا ويمينا
وهو جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق
المجاز وعمومه لان الحنطة في العادة اسم لما في باطنها وفي اكلها او ما
يتخذ منها فقد اكل ما فيها وبعين اكلها والشرب من الفرات مجاز للشرب
من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لا تنقطع با
الاواني لما ذكرنا ان الجامع فصار ذكرنا عملا بعمومه لا جمعا بين المجاز
والحقيقة واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته
ويمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة
تحريم المباح وصار ذلك كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه فهذا
مثله وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين
وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى
لان كل موجود من الحوادث له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور

الاتصال بوجه ثالث واما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع
الاسد لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما واما الصورة
فمثل تسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي
المطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي به وقال تعالى
او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض سمي به الحدث
لمجاورته صورة في العادة وقال اني اراني اعصر خمرا اي عنبا
لاتصال بينهما ذاتا لان العنب كيف يتخلل وماؤه وقشره فسلكه
في الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وهو
الاستعارة بالاتصال في الصورة وهو السببية والتعليل لان
المشروع ليس بصورة فيما يحسن فيه الاتصال في السبب نظير الصورة
فيما يحسن والاتصال المحسوس نظير في معنى المشروع كيف شرع اتصال
هو نظير القسم الآخر المحسوس ومن المشايخ من اعرض عما قلنا من
الاتصال في الصور في باب الاستعارة ومن المشايخ من ابقى
من زاد في المعاني شرطا وهو ان يكون المستعار منه اكمل من المستعار
اليه اما الاول فانه زعم ان لا عبرة بالصور وقال ان الجزء
المتصل اكثر من ان يحصى ولا يستعار البعض للبعض كالاعضاء
المتصلة وما اشبه ذلك والصحيح ان الاتصال يجمع الصور طريق

الاستعارة

الاستعارة ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع والاتفاق بين
الفقهاء ان الاتصال من اللفظية من قبل حكم الشرع يصلح طريق
الاستعارة وانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة
القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدوا
والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وسببه الذي تعلق به
فتحقق به الاستعارة ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع
سببا او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه
لغة والكلام فيما يعقل ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى
ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذلك ما شاكله
وهذا من مسائل اصحابنا الا يجيء قال الشافعي رحمه الله ان الطلاق
يقع بلفظ التحرير مجازا او العتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا
ولم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز وقد انعقد
نكاح النبي صلعم بلفظ الهبة مجازا مستعارا لا انه انعقد
هبة لان تمليك المال بغير المال لا يتصور وقد كان نكاحه صلعم يوجب
العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على
القبض فثبت انه كان مستعارا او الاختصاص للرسالة
بالاستعارة ووجه الكلام بين الناس في وجه التكلم سواء

فثبت ان هذا افصل للخلاف فيه غير ان الشافعي رحمه الله عليه ابى ان
ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور
لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ولفظ النكاح والتزويج يدل على ما ذكر
ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك فيهما اشارة
الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له
في الباب وهذا معنى قوله عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ
الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه
وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصح الاستعارة وكذلك
عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكي عن
الكرخي لان غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم يجوز رواية الاحاديث
بالمعاني والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت له تبعا واذا كان كذلك قام
هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة
فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين والجواب
عما قال ان هذه الاحكام من حيث هي غير مقصودة جعلت فروعا
وثمرات للنكاح وبني النكاح على حكم الملك عليها لانه امر معقول
معلوم الا يرى ان المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ما ذكرت اصلا

وهو

وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما ولذلك كان الطلاق
بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم
بلفظ النكاح والتزويج ولا اختصاص بالملك وضعا ولغة فلان
يثبت بلفظ الملك في البيع والهبة وهي للتمليك وضعا اولى وانما
صح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للملك لانهما
لما ان جعلا علما لهذا الحكم والعلم بغير وضع لا بمعناه بمنزلة
النص في دلايل الشرع وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة
على نحو ما يستعمل للعرب فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية
اليهما وهو صريح في التمليك فان قيل فلما صحت استعارة النكاح
للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين لا محالة
لا يناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قلنا
الاتصال من هذا الوجه نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني
اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول
يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها
والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة
ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد
ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو
قال

ان اشتريت عبداً فهو حر عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد
المعين يستويان فان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقاً في الحكم
والديانة وان قال عنيت بالشراء الملك كان مصدقاً في الديانة لانه
استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الفصل
الثاني واما الاتصال الثاني طريق الاستعارة في احد الطرفين
وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت في
حق الفرع لافتقاره اليه ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان
هذا الاتصال في حق الاصل معدوم لاستغنائه عن الفرع وهذا
كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة يتوقف اول الكلام
على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول قائم بنفسه للاستغناء
وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق يصح ان يستعار للطلاق لانها
وضعت لازالة الملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعاً له
لاقتضائه على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة وقال الشافعي رحمه
الله يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانهما يتشابهان في المعاني
لان كل واحد منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم والمناسبة في
المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب و
قلنا لا يصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسئلة الاولى ان

اتصال

اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا يصح الاستعارة
للمناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا لان طريق الاستعارة من قبيل
المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي به تقوم
الموجودات بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه في اوصاف
النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص وقلنا نحن هو باطل
لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة تقع بمعنى له اثر الاختصاص الا يرى
ان الموت يسمى الشجاع اسداً للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما
بكل وصف فلا لان ذلك يبطل الامتحان ويعم الموجودات في الاحكام
كلها متناسبة ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق
ما وضع له اسمه وما احتمله بمحله وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عن
والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا سلب المالكية وانما يوجب قيداً فلا
يحتمل الطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك
معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق
الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع في كلام العرب وكذلك
الرق ثابت على الكمال وسقوط المالكية ساقط فيصح الاعتاق اثباتاً
وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد
العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحي مشابهة

فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكي والاسد للجبان فان قيل اليس لا يصح
ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع
لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا رحمهم الله ان البيع لا ينعقد بلفظ
الاجارة والاجارة تنعقد به وذلك يتصور في الحر تقول بعت نفسي
منك شهرا بدرهم لعمل كذا وهذا جائز فاما اذا قال بعت منك منافع
هذه الدار شهرا بكذا لم تجز لما ذكره في اول كتاب الصلح وهذا ليس
لفساد في الاستعارة لكن لفساد في المحل لان المنفعة لا يصلح محلا
للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور البشر حتى لو اضيف اليها الاجارة
لم تجز فكذلك ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة
في الاصل فكذلك فيما يستعار له فصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير
محله وهي المحرم من النساء وفساده لاضافته الى غير محله
وهي المنفعة المعدومة ومن احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن
الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر
سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع
له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في
اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال

وامتنع

وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت
للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا عنه فاما الغموس فلم ينعقد
للحكم الاصلي فلا ينعقد لخلفه وهذا نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة
رحمه الله عليه ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في حق الحكم بل هو
في حق الحكم اصل لان الامر ان العبارة تعتبر له دون الحكم وكانت تعتبر في
التكلم فيشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب
بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز
متعين صار مستعارا لحكمه بغير سببه كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ
الهبة ينعقد للحكم الاصلي في الحرة لان احتمال البيع للحرة وهبتها مثل
مثل احتمال مس السماء واما هذا فمحتمل وقال ابو حنيفة رحمه الله
عليه هذا يعرف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان
من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين
انه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجابها الف وعلى الثلاث مع
لم يوجب الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم
بالمستثنى فصح فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به
لحكم حقيقته وان لم ينعقد الايجاب لتلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه
من حين ملكه بحمل اقراره فحقق في القضاء بعتاق النذر لانه

لانه لاستحضار المنادى بصوت الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا
لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه وبخلاف قوله يا حر لانه يستوي نداؤه ووضعه
لانه موضوع للتحرير فصار عينه فاقاما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل
حال ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار
لا يزاحم الاصل وذكر مثل قوله في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة
وللطهر مجاز من قبل انه ماخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة
لغة وذلك صفة الدم المجتمع واما الطهر فانما وصف بالمجاورة مجازا
ولان معنى القرء الانتقال يقال قرء النجم اذا انتقل والانتقال
بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة
وللعزم مجاز وكذلك النكاح يجمع في اللغة على ما عرف والاجتماع في الوطء
وسمي العقد به مجازا لانه سببه حتى يسمى الوطء جماعا فكانت الحقيقة
اولى ولهذا قلنا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات
قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل
امه حتى يعتق الثالث كله ويعتق الثاني ثلثاه قال ابو يوسف رحمة الله عليه
لان اصابته من قبل الام حقا مثله اصابته من قبل نفسه ثم ترك المجاز مع
الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة

اما

اما المتعذر فمثل الرجل حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم او لقدر انه
يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او
من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة غير مهجورة
ولا متعذرة فلا يصار الى المجاز وكذلك لا ياكل من هذا الدقيق فيقع على
ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع
على الكرع وهو حقيقة لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او يكلف
فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وقيل بل الحقيقة
لا يسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا رحمهم الله عليهم قالوا فيمن
حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث
فانه سقط الحقيقة واما المهجورة فمثل من حلف لا يضع قدمه
في دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول
فيحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى جواب الخصم مجازا
فيتناول الانكار والاقرار بالاطلاق لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور
شرعا مثل المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بصباه لان هجران الصبي [illegible] مهجور شرعا وعلى هذه الجملة يخرج
قولهم في رجل قال لعبده وهو مثله لولد مثله وهو معروف النسب من غيره
هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك يمكن في النسب

فقد يثبت من زيد وسببه من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه
اشار في الدعوى والعتاق ان الامة بين اثنين ولدت ولدا وقال في الجامع في عبد له
ابن ولابنه ابن فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات ولم
يبين انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من
الآخرين ثلثه ارباعه وعلى قياس ذكره لو كان لابن العبد ابن واحد ولم
يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله
لاتصال النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثلثه وما بقي فلا اكبر سنا
منه فلابي حنيفة رحمه الله عليه طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يعمل في حق
الامة ايضا لانه يحتمل الاقرار والثاني انه تحرير مبتدأ من قبل ان
الاقرار بالنسب يوجب ثبوت تحرير مبتدأ حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين
ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق نصيب شريكه لانه اعتقه لان ثبوت
النسب مضاف الى حين لان الخبر به قائم بخبره فاذا كان كذلك جعل مجازا
عن التحرير وحق الامة لا يحتمل الوجود ابتداء فتعذر في المولى لانه ليس
في وسع البشر اثبات امومية الولد فهو لانها من حكم الفعل فلم يثبت
بدونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان
الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه وذلك ان يقول
الرجل لامرأته هذه ابنتي وهي معروفة النسب ويولد مثلها لاكبر سنا منه

فان

منه متعذر وفي الاصول هنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق
من اثنين ومنه بسببها وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك
وكذلك النعمة بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر
الذي ابيناه ومن حكم هذا الباب اذا كان الكلام له حقيقة مستعملة و
مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وهذا يرجع الى
ما ذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي التكلم
للمجاز رجحان لانه ينطلق بها الحقيقة والمجاز معا مشتملا على حكم
الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابي حنيفة رحمه الله انه خلف في التكلم
دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة
اولى مثاله من حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون
ما يتخذ منها عند ابي حنيفة لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم
مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شربها وما ورد الفرات وينسب
اليه وذلك لا ينقطع بالاواني لانها دون النهر في الامساك

باب ———————— جملة ما يترك
به الحقيقة وهو خمسة انواع قد يترك به الدلالة الاستعمال والعادة وقد يترك

بدلالة اللفظ في نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة
ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها
اسم للدعاء ثم سميت بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى
واقم الصلوة لذكري وكل ذكر دعاء وكذا الحج فانه القصد واللغة وصار اسما
لعبادة معلومة مجازا لما فيها من قصد الزيارة والقصد بقطع المسافة
وكذلك نظائرها من الصوم والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما صار
هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم
فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر
صلوة او حجا او المشي الى البيت او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك
ينصرف الى المجاز المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا وسقط غيره وهو
حقيقة وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز والدجاج
استحسانا ولو حلف لا ياكل طبيخا او شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا
وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة
العادة لا غير واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قول الرجل
يحلف لا ياكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان
اللحم يتكامل بالدم فما لا دم له فاسم اللحم قاصر فيه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ
وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

لا يتناول

قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له

لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا والمخصوص شبيه
بالمجاز ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك مثل من حلف لا ياكل فاكهة
لم يحنث عند ابي حنيفة رحمة الله عليه باكل الرطب والرمان والعنب وقالا
يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة رحمة الله عليه
الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه ماخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا
فاكهين اي ناعمين وذلك امر زائد على ما يقوم به القوام وهو الغذاء فصار
تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقوم بهما القوام والرمان
قد يقوم به القوام علاجا من معنى الادوية فاذا كان مكملا كان فيها وصفا
زائدا والاسم ناقص مقيد في المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك قولهما
فيمن حلف لا ياكل اداما انه يقع على تبع الخبز لان الادام اسم للتابع
فلم يجز ان يتناول ما هو اصل من وجه وهو اللحم والجبن والبيض وعندهما
يحنث في ذلك كما في المسئلة الاولى وعن ابي يوسف رحمة الله عليه روايتان
في هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت
حقيقة الامر والتخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على
الانكار والتوبيخ مجازا ومثاله ما قال محمد رحمة الله عليه في السير الكبير
في حربي اذا استأمن مسلما فقال له آمن كان امانا ولو قال انت

كفوا احد
قل اعوذ برب الناس
ملك الناس
اله الناس
من شر الوسواس
الخناس الذي
يوسوس في صدور
الناس من
الجنة والناس
اذا جاء نصر الله
والفتح ورأيت
الناس يدخلون
في دين الله
افواجا آمين
فسبح بحمد ربك واستغفره انه
كان توابا

كان امانا فان قال انت امن ستعلم ما تلقى لم يكن امانا ولو قال
انزل كان امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال رجل
طلق امرأتي ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت
رجلا لم يكن توكيلا ولو قال رجل لرجل لي عليك الف درهم فقال الرجل
لك علي الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار الكلام للتوبيخ بدلالة
سياق نظمه والقسم الثالث بدلالة من قبل المتكلم مثل قوله تعالى
واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية
والكفر حمل على الامكان الفعل والاقدار عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان
بين المعنيين اتصال ومثله من دعي الى غداء فحلف لا يتغدى انه يتعلق
به لما في غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال
لها زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع على الفور لما قلنا ومثاله
كثيرة والقسم الرابع بدلالة محل الكلام مثل قوله تعالى وما يستوي
الاعمى والبصير يسقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو الخبر لا يحتمله
لانه وجد الاستواء فانه فوجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة الكلام وهو
المغايرة والبحر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام
المغايرة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد مثلكم لم يثبت عمومه الا ان يتصل
المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية

ليكون

ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل
يحتمله ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء
والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل ان عين الخطاء
غير مرفوع بل هو منصور فسقطت حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا
عن حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في
الاعمال التي تفتقر الى النية والمأثم في المحرمات والثاني الحكم المشروع
من الجواز والفساد ونحو ذلك وهذان معنيان مختلفان الا ترى ان
الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب والمأثم يتعلقان بصحة
عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم
يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب بصحة عزيمته
واذا صار مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا
فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيجعل هو مأولا
وكذلك حكم الآخرة غير مراد وصار هذا كالاسم المولى والقرء وسائر
الاسماء المشتركة ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى
الاعيان مثل الخمر والميتة مجاز لما هو من صفات الفعل فصار وصف
العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين
كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم

نوعان

تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير والنوع الثاني
ان يخرج المحل الشرعي من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل
عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام
الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية
التحقيق من الوجه الذي يصور في جانب الحقيقة لتوكيد النفي فاما ان
يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا
القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وسائر من مسائل
الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من النوع

باب ——— حروف المعاني

ومن هذه الجملة حروف العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو
وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا
عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي رحمة الله عليه
ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم يوجب الترتيب واحتجوا بان النبي عليه السلام بدأ بالصفا في السعي
وقال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به يريد به قوله ان الصفا والمروة من شعائر
الله فعلم وجوب الترتيب ووجب الترتيب بقوله اركعوا واسجدوا
وهذا الحكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وبالتامل في موضع كلامهم

لان الحكم

لان الحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل
في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب
تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم اجتماعهما في المجيء ولان الفاء تختص
بالاجزية ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق طلقت للحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء
كالفاء وقد صارت الواو للجمع وتقول الناس جاءني الزيدون وتفسيره
جاءني زيد وزيد وزيد وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه
لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء
مكانه لبطل المراد ومن ذلك قول الشاعر لا تنه عن
خلق وتأتي مثله اي لا تجمع بينهما فهذا البيان الوضع واما الثاني
فلان كلام العرب اسماء وافعال وحروف والاصل في ذلك كل قسم
منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص ينفرد به فاما الاشتراك فانما
يثبت بغفلة من الواضع او عذر رد عاليه وكذلك التكرار
وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعاني تنفرد وذلك
كل قسم بمعناه بالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب بالتراخي
فلو كانت الواو للترتيب لتكررت الدلالة ولبين ذلك باصل لكن لما
كانت الواو اصلا في الباب كان ذكره دلالة على انها وضعت لمطلق

العطف

على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم تشعب النوع الى
سائر المعاني وهذا كما وضع للجنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم
وضع لانواعه اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة
في كونه مطلقا غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل
من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا انها الواو للمقارنة
وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة
لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت الدار طلقت ثلثا وانها عند ابي ح
رحمه الله عليه تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب وليس كذلك بل الخلاف ثم
راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط على التمام
والصحة ثم الثاني والثالث ثم ما موجبه فقال ابو ح رحمه الله عليه موجبه
الافتراق لان الثاني يتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول
بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه
الاجتماع والاتحاد لان الثاني في جملة ناقصة فشاركت الاول وهو
في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في
التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعلق بشروط تتخللها اذ منة
كثيرة فان الترتيب لا يجب واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير

بالواو

بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا يوجبه ولا يترك المقيد با
المطلق واذا تعذر الاخير فقد اتحد حال التعليق فصار موجب
الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل قد قال
اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل
الدخول انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح
من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن
الزوج اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو
اعتقهما في كلامين منفصلين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة
وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا ايضا من
باب الترتيب وقال في هذا الباب فيمن زوج اختين رجلا بغير اذنه
الزوج في عقدتين فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازهما
متفرقا بطل الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه
قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار
من الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم على السواء وعن ابن لا وارث
له غيره فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فانه
اقر به في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران

قيل له اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس يعتق الثلث ويجعلها
للقران لكنه غلط لما قدمنا ان الواو للعطف المطلق ولا نكر انه يعتق الثاني
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني على ما لم يكن الكلام نصا على المقارنة
ولم يتوقف على التكلم بالثاني فسقط ولا يثبت لفوات محل التصرف بخروج العبد
وكذلك في نكاح الامتين لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية
لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها
ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف ولان الواو لا يتعرض
للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على آخره
لا لاقتضاء واو العطف ذلك لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا
اتصل به آخر يسلبه الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط
والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام
يتوقف عليه بشرط الوصل لما بين ان ان شاء الله في باب البيان فكذلك
ههنا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول
لان صدر الكلام لا يتغير بآخره فلم يتوقف عليه وكذلك في مسئلة انكاح الامتين
لا يتغير صدر الكلام بآخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير
نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك
في مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير بآخره الا ان موجب صدره عتقه

بلا سعاية

بلا سعاية فاذا انضم الآخر الى الاول يتغير الصدر عن عتق الى رق
عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لانه المستسعى كالمكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وعندهما
تتغير براءته الى شغل ذمته بالسعاية فلذلك توقف صدره على آخره
ولهذا قلنا ان قول محمد رحمه الله عليه في الكتاب ويتوي عن غيبته من الرجال
والنساء والخطة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله ولا تتصور فيه الترتيب وانما تثبت السعي بقوله تعالى ان
يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على
قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجح به وصار الترتيب واجبا
بفعله عليه السلام وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا
بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لانه دلالة على قوة الاهتمام
فصلح للترجيح فاما قول الرجل لفلان علي مائة درهم ومائة ثوب
ومائة شاة ومائة وعبد فليس يبتنى على حكم العطف بل على الاصل
الآخر نذكر في بيان البيان ان شاء الله وقد يدخل الواو على جملة
كاملة بخبرها فلا يجب المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق ان الثانية يطلق واحدة فسمى بعضهم هذه
واو الابتداء واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هي
للعطف على ما هو الاصل لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام

الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة
ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه
حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني
يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما
يصار الى هذا الفرق لتحقيق الاشتراك انما عند عدم المشاكلة
الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل كقول الرجل لفلان علي الف
ولفلان مثل قول الرجل جاءني زيد وعمرو وان الثاني يختص بخبره
على حدة لان الاشتراك في خبره وهو لا يتصور فصار الثاني ضروريا
والاول اصليا ومن عطف الجملة قول الله تعالى واولئك هم الفاسقون في
قصة القذف ومثل قوله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله
والراسخون في العلم وقد تستعار الواو للحال لان الحال يجامع ذي
الحال وهذا معنى يناسب معنى الواو ولان الاطلاق يحتمله قال الله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي اذا جاؤها وابوابها مفتوحة
واختلف مشائخ اصحابنا رحمهم الله على هذا الاصل فقالوا في رجل قال لعبده
اد الي الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء
وكذلك من قال لحربي انزل وانت آمن لم يامن حتى ينزل فيكون الواو
للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او انت

تصلين

تصلين وانت مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق في الحال على
احتمال الحال حتى اذا نوى بها الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة
وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال واعمل به مضاربة
في البز ان هذا الواو لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة
ونوع المضاربة عامة واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف
درهم فحمله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله على المعاوضة حتى اذا طلقها
وجب له الالف وحمله ابو حنيفة رحمه الله عليه على واو العطف
للجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولابي يوسف ومحمد رحمهما الله عليه
طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعير له في باب القسم
على ما نبين ان شاء الله تعالى فيحمل على هذا المجاز بدلالة حالة المعاوضة
لان حال الخلع حالة المعاوضة كما قيل في قول الرجل لآخر احمل هذا
الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني
ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا
ونظيره قوله اد الي الفا وانت حر وانزل وانت آمن وهذا
بخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به فانه لا معنى للباء ههنا وانما
حمل في مسئلة الخلع على الحال بدلالة المعاوضة ولم يوجد
وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه الواو في الحقيقة للعطف فلا يترك الا بدليل

ولا يصلح المعاوضة دلالة لان ذكره في الطلاق امر زائد الا يرى ان
الطلاق اذا دخله العوض كان يمينا من جانب الزوج فلم يستقم
ترك الاصل بدلالة هي من باب الزوائد بخلاف الاجارة لانها شرعت
معاوضة اصلية كسائر البيوع وقوله ما وكل الفلس بجنبه الحال لانه
للحال فعل او اسم فاعل واما قوله ادّ الي الفا وانت حر فيصح
للحال وصدر الكلام غير مفيد الا شرطا للتحرير فحمل عليه وقوله انت طالق
مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لكنه
يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله ادّ الي الفا لا يصلح حرية فصلح دلالة
على الحال وقوله اعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا لان خذ فبقي قوله
خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت امن فيه دلالة
الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين ولنعاين للحرب معالم
الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا
والكلام يحتمل الحال ايضا واما الفاء فانه للوصل والتعقيب
حتى ان المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي وضع له
الا يرى ان العرب تستعمل لتعاقب الفاء في الجزاء لانه متعقب للمجازاة
وتستعمل في احكام العلل كما يقال اطعمته فشبع جاء الشتاء فتاهب
لان الحكم تترتب على العلة ويقال اخذت كل ثوب بعشرة
فصاعدا

فصاعدا اي كان كذلك فاذا ازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما قلنا
ان وضع العطف منقسمة على صلاته فلا بد من ان يكون الفاء مختصا
بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب ولذلك قال اصحابنا فيمن
قال الآخر فهو حر انه قبول للبيع ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع
وقال مشايخنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا
فنظر فقال نعم فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن كما قالوا
قال فان كفاني قميصا فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن
وكذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فدخلت الدار وهي غير مدخول بها انه يقع على الترتيب فتبين بالاول ولذلك
اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته فاشبعته اي
بعد الاطعام وقال النبي صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم بشرائه بواسطة
الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فعبدي حر ان الشرط ان يدخل الاخرى بعد الاولى من غير تراخ
وقد يدخل الفاء على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى
التراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فقد نجوت ونظيره ما
قال علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده ادّ الي الفا فانت حر

انه يعتق للحال و تعذر بين اذا الحق الفا فانك قد عتقت لان العتق
دايم فاشبه المتراخي وقالا في السير الكبير انه اذا قالت آمن ثم انزل او لم
ينزل لما قلنا فلم نجعل بمعنى التعليق كانه اضمن الشرط لان الكلام صحيح بدون
بدون الاضمار وانما الاضمار ضرورة في الاصل ولهذا قلنا اذا
قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف
غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الوجب او يجعل
مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي رحمه الله عليه لزمه درهم
لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مستقبلة لتحقيق الاول اي فهو
درهم كما قال الشاعر والشعر لا تستطيعه من يظلمه يريد ان
يعربه فيعجمه وكقوله تعالى ليبين لهم فيضل الله من يشاء الا ان
هذا لا يصح للاضمار فيه ترك الحقيقة و الحقيقة حق ما امكن واعمالها
ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوع لتخصيص معنى ينفرد به
واختلف اصحابنا رحمهم الله في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله عليه
هو بمعنى الانقطاع كانه مستأنف حكما قولا بكمال التراخي وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله عليه التراخي راجع الى الوجود فاما في حكم
التكلم فمتصل بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله عليه

الاول

الاول تبع و يلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط
تعلق الاول و تبع الثاني و لغا الثالث كما اذا قال اذا دخلت
الدار فانت طالق طالق طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله
تتعلق جميعا وتنزلن على الترتيب فلو كانت مدخولا بها نزل
الاول والثاني و تعلق الثالث اذا اخر الشرط واذا قدم
تعلق الاول و نزل الباقي عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وعندهما
تعلق الكل ذكره في الزيادات وقد يستعار ثم بمعنى الواو
العطف مجازا للمجاورة التي بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا
ثم الله شهيد على ما يفعلون ولهذا قلنا في قوله النبي صلى الله عليه وسلم من حلف
على يمين و راى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر
عنها انه يحمل على حقيقته لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقته موجب
الامر فيجعل الكفارة واجبة بعد الحنث و روي فليكفر عنها ثم
ليأت بالذي هو خير فحملنا هذا على الواو العطف لان العمل بحقيقته
غير ممكن وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز
متعينا لتحقيق ما هو المقصود واذا صح ان يستعار ثم للواو
فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال بعض مشايخنا
فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق

ولم يدخل بها ان هذا على الاصلين مثل ما اختلفوا في الواو ولا الحقيقة
اولى فلذلك اختير الاتفاق في هذا واذا اقدم الجزاء بحرف العطف
فعلى هذا ايضا واما بل فهو موضوع لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال
زفر رحمه الله عليه فيمن قال لفلان علي الف درهم بل الفان انه
يلزمه ثلاثة الاف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه غير مالك
ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين
انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك
في العادات بان ينفي انفراده ويلحقه بالجملة الثانية بتكرارها بالاولى
وهذا في الاخبار يمكن كرجل يقول سني ستون بل سبعون اي سبعون
بزيادة عشرة على الاول واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط فلذلك
وقع ثلث طلقات حتى اذا قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل
ثنتين او بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل
بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول
ولم يملكه لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل
الدخول ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين او

بل ثنتين

او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلثا لان هذا لما كان لابطال
الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا
واسطة لكن شرطه ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي
وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فكانه قال لا بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف العطف
بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف
على تقرير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط
بواسطة ولا يصير منفصلا منفردا باشتراطه لان حقيقة الشركة في اتحاد
الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل
بهذا ان العطف متى تعارض فيه شبهان اعتبر اقواهما لغة فان استويا
اعتبر اقربهما مثاله ما قال في الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه
لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا ان عطفناه
على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل
وهو التاء في قوله دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة فاكد وذلك لانها علم على الفعل كجزء ولهذا اذا كان
ضميرا لا تقوم بنفسه تأكدت الشبهة بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير

المرفوع

المفعول لانه منفصل في الاصل فاذا عطفناه على التزام كان معطوفا على
جميع فوقه منفصل وذلك حسن فلذلك قدمناه واما اذا استويا
فمثاله ما ذكرنا في كتاب الاقرار ان لفلان علي الف درهم الا عشرة
دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا في الاستثناء وصار
مستويا مع العشرة لانه مع الالف لما ذكرنا ان عطفه على كل واحدة
منهما صحيح فصار ما جاوز اولى واما لكن فهو وضع للاستدراك
بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده
فاما نفي الاول فيثبت بدليله كما في كلمة بل غير ان العطف انما يستقيم
عند اتساق الكلام قال ان اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات
الذي وصل به والا فهو مستأنف مثاله ما قال علماؤنا في
الجامع الكبير في رجل في يديه عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ما كان لي
قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وان فصل
يرد على المقر لانه نفى عن نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فرجع
الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل كان بيانا
انه نفاه الى الثاني واذا فصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر
وقالوا في المقر له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لفلان
وقال فلان انه باعنيه بعد القضاء او وهبه اياه الدار للمقر له

وعلى المقر له القيمة للمقضي عليه لانه نفاها عن نفسه الى الثاني ايضا
حيث وصل به البيان الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم
يصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في كتاب الجامع في امة تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح
وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفى فعلا واثباته
بعينه فلم يصلح للتدارك وفي رجل قال لك علي الف درهم قرض
فقال المقر له لا ولكنه غصب ان الكلام متسق فصح الوصل بيانا انه نفى
السبب لا الواجب واما او فانها تدخل بين اسمين او فعلين
فيتناول احد المذكورين هذا موضوعها الذي وضعت له تقول جاءني
زيد او عمرو اي احدهما ولم يوضع للشك وليس الشك في مقصود
الكلام وضعا لكنها وضعت لما قلنا فانها استعملت في الخبر تناولا
احدهما غير عين فافضى الى الشك واذا استعملت في الابتداء
والانشاء دلت على احدهما من غير شك تقول ادخل زيدا او عمرا
فيكون للتخيير لان الابتداء لا يحتمل الشك فعلم ان الشك انما جاء
من قبل محل الكلام وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حر او هذه
طالق او هذه طالق او هذه انه عين له قوله احدهما وهو
الكلام

من وجه

الاسم المجمل فاوجب التخيير على احتمال انه مباح حتى جعل البيان انشاء

والمجاز من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات ولهذا

قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد انه صحيح ويبيع ايهما شاء

لان او في موضع الابتداء يحتمل التوكيل صحيح استحسانا وايهما باع صح

وكذلك اذا قال وكلت به احد هذين وكذلك اذا قال بع هذا او هذا

انه صحيح وله ان يبيع ايهما شاء لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل

انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا في البيع والاجارة اذا دخلت

او في المبيع او في الثمن فسد العقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين

او في ثلثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة ومنازعة

واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجد منازعة تفضي بوجوب خطر فاحتمل

في الثلث استحسانا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله

او ان التخيير اذا كان مفيدا اوجب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك

على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار فللزوج

ان يعطي اي المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف والفين لزمه

الاقل الا ان يعطي الزيادة لان النكاح تام يفتقر الى التسمية اعتبارا للتسمية

بالاقرار بالمال منه او بالوصايا وبدل الخلع والعتق وصار

من يستفاد منه حتى اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو

رحمه الله عليه

عليه يصار الى مهر المثل لانه الثابت بالعقد والتخيير غير معلوم الا بشرط الخيار

فلا تقطع الموجب المتيقن بخلاف العتق والخلع والصلح عن الدم

لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا

ينعقد الا بمهر المثل وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين

من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب

واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها

ذكرت في موضع الانشاء فاوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل

الكل جاز فاما ان يكون الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك

قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد فاما قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا

او تقطع ايديهم وارجلهم فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير

في كل نوع من انواع قطع الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة

بالمحاربة فالمحاربة معلومة بانواعها عادة تخويف او اخذ مال او

قتل او قتل واخذ مال فاستغني عن بيانها ولكنها جملة قوبلت

بجملة تتنوع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة

فاوجب التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجنايات وتفاوت الاجزية

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبرائيل عليه السلام حين

نزل بالحد على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع

للجنايات

على حسب اختلاف الجناية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة
توجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لا تتنوع الا معلومة فكذلك الجزاء
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله عليه فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار
ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان
الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء ولهذا قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله عليه فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه
نعم هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين
فالعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله
وان استحالت حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم لان الكلام يتحكم وضعه على ما سبق ولهذا الاصل قلنا
فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير في الاولين
لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة
فيما سبق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما
حر وهذا ثم قد يستعار هذه الكلمة للعموم بدلالة تقترن فيصير
شبيها بواو العطف لا بعينه فمن ذلك اذا استعملت في النفي صارت
بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي هذا ولا هذا

وقال

وقال اصحابنا في الجامع في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا
ان معناه فلانا ولا فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث
الا مرة واحدة ولا اخيار له في ذلك حتى انه لو استعمل هذا في الايلاء
كانا جميعا ووجه ذلك ان كلمة او تناولت احد المذكورين وكان ذلك
نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي عليها فلذلك صار
عاما الا انها اوجبت العموم على الانفراد لان الافراد اصلها حتى ان
من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال
وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا
لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال او فلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو
للعطف على سبيل الشركة في الجمع دون الافراد ومن ذلك اذا استعملت في
موضع الاباحة فتصير عامة لان الاباحة دليل العموم فعمت بالنكرة كما
يقال جالس الفقهاء والمحدثين اي احدهما او كليهما ان شئت وفرق
ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا
وفي الاباحة موافقا وانما يعرف الاباحة من التخيير بما يدل عليه
وعلى هذا قال اصحابنا في الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او
فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك قال لا اقربكن الا فلانة او
فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل
حق

الى قبله الا دائما او دنانير لان بيدي مالين جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار دعاما الامر انه استثنى من الحظر فكان اباحة وقال محمد رحمه الله عليه بكل قليل وكثير على معنى الاباحة اى بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا وكذلك داخلا فيها او خارجا اى داخلا كان او خارجا ويجوز الواو فيها وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال انه دخلت في الخبر اقتصر الى الشك وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لادخلن هذه الدار او لادخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار انه للخيار ولها وجه آخر ههنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان يتوب عليهم لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم والمستقبل على الماضي فتعطلت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لتناول احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني وهذا اكثر في كلام العرب لا يحصى وعلى هذا قال اصحابنا رحمهم الله

فيمن قال

فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاولى ان معناه حتى ادخل هذه فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الاخرى اولا انتهت اليمين وتم البر وانما قلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه

باب حتى

هذه كلمة اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف فلا يسقط ذلك عنه الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى خاص وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت لذلك فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمكة حتى راسها الى راسها فانه نفي اي نفي الراس وهذا اصل مثال سائر الغايات ثم قد تستعمل للعطف لما بين العطف والغاية والعطف من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية للامر الى قولهم استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفا هو غاية وكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال

واو العطف

[illegible]

اذا استعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدء مذكورا
فهو خبر والا فيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان
فهذه جملة مبتدءة هي غاية ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان
الخبر غير مذكور ههنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان يجب اليه
او الى غيره اعني حتى رأسها ماكول او ماكول غيره وموضوعها في الافعال
ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدءة وعلامة الغاية ان
يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم
فللمجازاة بمعنى لام كي وهذا اذا اصلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية
وصلح جزاء وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان تعذر هذا جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا امثال اصحابنا
في الزيادات ولهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر في كتاب الله عز وجل
قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وحتى يغتسلوا هي بمعنى
الى وكذلك حتى تستأنسوا ومثله كثير وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
اي كي لا تكون فتنة وقال وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب
على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا
لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات
انها اعلام للانتهاء من غير اثر والثاني وزلزلوا لكي يقول الرسول

فيكون

فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول
بالرفع على معنى جملة مبتدءة اي حتى الرسول يقول لذلك فلا يكون فعلهم
سببا له ولا يكون متناهيا به وقال محمد رحمه الله عليه في الزيادات
في رجل قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي
او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا اقلع قبل
الغايات حنث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر
والكف عنه يحتمله في حكم الحنث لا محالة وهذه الامور دلالات
الاقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه
قبل الغاية ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم
يغديه لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو
داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح
جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غاية فاستقام العمل به فصار شرط
بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد
ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاحسان ولا يصلح اتيانه
سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل
على العطف المحض كذلك ان لم آتك حتى اغديك فصار كانه قال

ان لم اتك فاتغدى عندك غدا فاتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غد

غدا في فعبده حر فان لم يتغد به اصلا حنث وهذه استعارة لا يوجد

ذكرها في كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها

استعارة بديعة اخترعها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان

بين العطف والغاية مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالعطوف

وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا اختلاف فاستقام ان

يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا اعلى مثال استعارات

اصحابنا في غير هذا الباب وينبغي ان يجوز على هذا جاءني زيد حتى عمرو

وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون

الواو لان الغاية تجانس التعقيب

باب حروف الجر

اما الباء فللالصاق وهو معناه بدلالة استعمال العرب وتكون له

معنى يخصه وهو له خصوص ولهذا صحبت الباء الاثمان فيمن قال

اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها ان الكر ثمن يصح

الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت

منك كر حنطة ووصفها بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا

ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله

اصلا

اصلا والصقه بالكر فصار الكر شرطا ليلتصق به الاصل وهذا حد

الاثمان التي هي شروط واتباع ولذلك قلنا في قول الرجل ان اخبرتني

بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الحق لان ما صحبه الباء لا يصلح

مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف وبه لا الحرف الالصاق كما تقول

بسم الله اي بدأت باسم الله فيكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا

بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله ان اخبرتني

ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء

فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني قدومه

ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه

وذلك دليل الوجود ولا موجب له ولهذا قلنا في قول الرجل انت طالق

بمشيئة الله وبارادته بمعنى الشرط لان الالصاق يؤدي معنى الشرط

وتعلقه به وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات وقال الشافعي

رحمه الله عليه الباء للتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم حتى اوجب

مسح بعض الرأس وقال مالك رحمه الله عليه الباء صلة لان المسح فعل

متعدي فوكد بالباء تعديته تنبت بالدهن فيصير تقديره فامسحوا

رؤوسكم وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والنحو

فنوع التبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت في

الكلام

اصلا وانما هو من العوارض فلا يصار الى الغاء المقصود والاقتصار
على التوكيد الا بضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيانه ان هذا الباء اذا
دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط
بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت راس اليتيم بيدي
واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا
الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها
برؤوسكم فلا تقتضي استيعاب الراس وهو غير مضاف اليه لكنه تقتضي وضع
اليد المسح وذلك لا يستوعب في العادات فصار المراد به اكثر اليد فصار
التبعيض مرادا بهذا الشرط واما الاستيعاب في التيمم مع قوله فامسحوا
بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبي عليه السلام قال هي
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلنا الباء صلة وبدلالة
الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل فكل بعض يدل على ما بقي على
مكانه وعلى هذا قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذني انه
يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة
وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار
عاما فاما قوله الا ان آذن فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك
غير مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء

يناسب

الغاية و فصل اما على فانها وضعت لوقوع الشيء على غيره
وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام في
قول الرجل لفلان علي الف درهم انه دين الا ان يصل به الوديعة
فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت
في البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير
له فاذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابي ح رحمه الله عليه
حتى ان من قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة
لم يجب شيء عند ابي ح رحمه الله عليه وعندهما يجب ثلث الالف كما
في قولها بالف درهم وقال ابو ح رحمه الله عليه كلمة على للزوم على ما قلنا
وليس بين الواقع وبين ما التزمه مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى
الشرط والجزاء فصار هذا اعتبار حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل
به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى انه من جانب
الزوج يمين فيجوز انهما طلبا التعليق بالمال بشرط الثلاث فاذا حالف
لم يجب وفي المعاوضات المحضة يتعذر معنى الشرط فوجب العمل بالمجاز
قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط فصل اما من
فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا ما

في مسائلها في قوله اعتق من عبيدي من شئت وما يجري مجراه ومسائله
كثيرة واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك
استعملت في آجال الديون فاذا دخلت في الطلاق في قول الرجل
انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز فانه يقع في الحال وان
نوى الاضافة تأخر الى مضي الشهر وان لم تكن له نية وقع في الحال
عند زفر رحمه الله عليه لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع
وقلنا نحن ان التأجيل لتأخير ما يدخل وههنا دخل على اصل الطلاق
فاوجب تأخيره والاصل في الغاية اذا كانت قائما بنفسه لم يدخل
في الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان وقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون
الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا تحت مطلق الاسم مثل ما قلنا في
المرافق ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار انه يدخل وكذلك
في الآجال وفي الايمان في رواية الحسن عنه وقال في قوله لفلان علي من
درهم الى عشرة لم يدخل الغاية الثانية لان مطلق الاسم لا يتناوله
وقالا يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا في الطلاق وانما دخلت
الغاية الاولى للضرورة واما في فللظرف وعلى ذلك مسائل
اصحابنا لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان وهو ان تقول

انت طالق

انت طالق غدا او في غد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله سواء و
فرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار على ما ذكرنا في
موضعه ان في الظرف اذا سقطت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط وفي
الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه
فيصدق قضاء وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا انه يقع
على الابد وان صمت في الدهر انه يقع على الساعة واذا اضيف الى المكان
فصل انت طالق في مكان كذا وقع في الحال الا ان يراد به اضمار الفعل
فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل
فقيل انت طالق في دخولك الدار لانه لم يصلح ظرفا وفي الظرف معنى المقارنة
فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى هذا مسائل الزيادات
انت طالق في مشيئة الله وارادته ونحوهما فان الطلاق لا يقع كانه
قال ان شاء الله الا في علم الله لانه تستعمل في المعلوم ولا يصلح شرطا بل تحقيق
واذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين
الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم
في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فيلغو الا ان
ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق لما قلنا ان في الظرف

معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه ذكره
وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة فانه نوى معنى
مع وقعا قبل الدخول وان نوى الواو وقعتا واحدة ومن
ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك
وهو ايم الله وما يؤدي معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي التي
للالصاق وهي دلالة على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله
وكذلك مع سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكناية تقول بك
لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم واما
الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تناسبه صورة ومعنى اما
الصورة فان صورتهما وجودهما في مخرجهما بضم الشفتين مثل الباء واما
المعنى فان عطف الشيء على غيره نظير الصاقه به فاستعير لها الا انه لا يحسن
اظهار الفعل هاهنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير للباء
توسعا لصلات القسم فلو صح الاظهار لصار مستعارا بمعنى الالصاق
فيصير الاستعارة عاملة في بابها وانما الغرض بالخصوص لباب القسم
الذي يدعو الى التوسعة وتسببه قسمين ولا يدخل في الكناية اعني
الكاف ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعا لشدة الحاجة الى القسم
لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد

في كلام

في كلام العرب مثل التراث اصله من الوراث والتورية وما اشبه ذلك
ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة
الاول والثاني فقيل لا يدخل الا في اسم الله لانه هو المقسم به غالبا
تقول تالله ولم يجز تالرحمن وتالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفا
فيقال الله لافعلن كذا لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا
وبالخفض عند اهل الكوفة وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل
في قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا في الجامع
واما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة
واما مذهب اهل البصرة وهو قد قالوا ان ذلك صلة وضعت للقسم لا اشتقاق
لها مثل صه ومه وبخ وبخ والهمزة للوصل الا ترى انها تتوصل اذا
تقدمه حرف مثل سائر حروف الوصل ولو كان للجمع لكانت ثابتة
كما ذهب عند الوصل والكلام فيه يطول واما لعمر الله
فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء معناه لبقاء الله هو الذي
اقسم به فيصير تعريفا لمعنى القسم نظيره قول الرجل جعلت هذا
العبد ملكا لك بالف درهم انه تعريف لمعنى البيع فجرى مجراه فكذلك
هذا ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعند
اما مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة

او معها واحدة انه تقع ثنتان معا قبل الدخول و قبل التقديم حتى
ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو
قال لامرأته قبل الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان
ولو قال قبل واحدة تقع واحدة وبعد للتأخير وحكمها في الطلاق ضد
حكم قبل لما ذكرنا ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا
لم يتقيد كان صفة لما قبله وهذا الحرف اصل فيه للحال وعند للحضرة حتى
اذا قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل
على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا اذا قال انت
طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم
طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق في كل يوم وانت علي كظهر
امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم
او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار وانما قلنا انه اذا
حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبته صار كل فرد بانفراده
ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد ومن هذا الباب الاستثناء
من جنس البيان فنذكره في بابه ان شاء الله ومن هو من الكلمات
تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء تقول لفلان علي درهم
غير دانق بالرفع صفة الدرهم فيلزمه درهم تام ولو قال غير

دانق بالنصب كان استثناء يلزمه درهم الا دانقا وكذا اذا قال
لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصب فكذلك عند
محمد وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه وابي يوسف رحمهما الله يلزمه دينار
الا قدر قيمة عشرة دراهم منه وما يقع من الفصل بين البيان
والمعارضة نذكره في باب البيان ان شاء الله وسوى مثل غير
ذكره في الجامع ان كان في يدي دراهم الا ثلثة او غير ثلثة او سوى
ثلثة على ما ذكرنا ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذما
ومتى ومتما وكلما ومن وما وانما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجملة
على ما يبنى عليه مسائل اصحابنا على الاختصار واما ان حرف ان
فهي الاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على
خطر ليس بكائن لا محالة تقول ان زرتني اكرمتك ولا يجوز ان جاء
غدا اكرمتك واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق
وهذا بكثرة امثلته وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامرأته ان لم اطلقك
فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فيطلق في اخر
جزء من اجزاء حياته لان العدم لا يثبت الا فيه موته وكذلك
اذا ماتت المرأة طلقت ثلثا قبل موتها في اصح الروايتين واما
اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها يصلح للوقت

وللشرط على السواء فيجازى بها حتى ولا يجازى بها أي فإذا جوزي
بها فإنما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول
ابي ح رحمه الله عليه واما البصريون من اهل اللغة والنحو قالوا انها للوقت
وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط
عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة
باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والى هذا القول ذهب ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله وبيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق
ففي قول ابي ح رحمه الله عليه لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله
ان لم اطلقك وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تقع كما فرغ من اليمين مثل
قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت
المستقبل وقد استعمل للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر يعني
اي حين ولا يصلح ان ههنا ويقال آتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد
الحر لان الشرط تعتبر خطرا وتردد اهو اصله واذا يدخل للوقت على
امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت وتستعمل للمفاجاة
قال الله تعالى اذا هم يقنطون فاذا كان كذلك كان مختصا بوجود ولم يكن
مبهما فلم يكن شرطا الا انه قد يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت
مثل متى مع ان المجازاة في متى لازم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقة وهو

الوقت

وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان خال عن
ايقاع الطلاق الا براءة ومن قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم
تتقيد بالمجلس مثل متى شئت ان ولا يصح طريقه عند ابي ح رحمه الله عليه
الا ان يثبت انه اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى
ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر واستغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان تصبك
خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذا الوجهان في اذا على التعارض
اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق
فلم يقع بالشك ودفع الشك بان تعلق المشيئة بعد الثبوت فالمشية
فلا يبطل بالشك كذلك اذا اما فانه اسم للوقت المبهم
بلا اختصاص فكان مشابها لان في الابهام فلزم في باب المجازاة وجزم
بها مثل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق
بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين بلا فصل وقوله متى
شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متى ما وقد سبق تفسير كلما
وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لابهامهما والتأمل فيهما
كثيرة خصوصا في من وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله عليه ومحمد
رحمه الله عليه فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة قوله

ان دخلت الدار لان فيها معنى الوصل والترتب فحمل على الشرط وكذلك
قول الرجل انت طالق لولا صحبتك وما اشبه ذلك غير واقع لما فيه
من معنى الشرط وذكر في السير الكبير بابا بناه على حروف الشرط التي ذكرنا
امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعل ذلك اهل الحصن ففعلوا وقع عليه
وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال امنوني وعشرة فكذلك الا
ان الخيار الى امام المسلمين ولو قال بعشرة فمثل قوله وعشرة
ولو قال في عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام ولو
قال امنوا لي عشرة وقع على عشرة لا غير ولرسول الحصن ان يدخل
نفسه فيهم والخيار فيهم اليه وذكر محمد في هذا الاصل ومن ذلك كيف
وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل وكذلك
قال ابو حنيفة رحمه الله عليه في قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفي
الطلاق انه تقع الواحدة ويبقى الوصف والقدر وهو الحال مفوضا
شرط نية الزوج وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة
اصله فيتعلق بتعلق الاصل واما كم فاسم للعدد الذي
هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشية

باب الصريح

والكناية الصريح مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت

لانه

لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية
ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان
يصير متعارفا ولذلك سمي بها الضمير كناية مثل انا وانت ونحن وسمي
الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات مثل البائن والحرام
مجازا لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة لكن الابهام
في ما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا
ولذلك الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها
من غير ان يجعل عبارة عن الصريح ولذلك جعلناها بواين وانقطعت
بها الرجعة الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقتها الحساب ولا اثر
لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعتد من غير الاقراء
فان نوى الاقراء وزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول
اقتضاء وقبل الدخول مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه
فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا وكذلك قوله استبرئي رحمك
وقد جاءت السنة ان النبي صم قال لسودة اعتدي ثم راجعها
وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا
زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه والاصل

في الكلام

هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث تقصر عن
البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما
يدرأ بالشبهات وصار حكم الكنايات يعتبر لها الضرورات ولهذا قلنا
ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذلك
اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك
في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما
قلت حد هذا الرجل لانه بمنزلة الصريح على ما عرف في كتاب الحدود

باب في وجوه الوقوف

على احكام النظم وهو القسم الرابع الى الكل الذي يشتمل على هذه الفصول
عبره وغيره فيكون عملا بالنص بعينه والمعنى وهذا بخلاف الكسوة لان النص
هناك يتناول التمليك لانه جعل الفعل الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين
في الثاني كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف
اسم الفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك
دون الاعارة فصار النص هاهنا واقعا على التمليك الذي هو قضاء كل الحوائج
في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة
في الثياب ينقضه قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لا مرد لها بعد
الاكل فيهما وهما في نقيض مع التفاوت الذي بيناه فكان قول الشافعي

في قياس

قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل جميعا غلطا وفيه اشارة الى
ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان
المساكين فثبت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان الطعام الكامل
الغني لا يستحق تمليك المالك لا يستحق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم
وثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فقد ذكر على ان
الطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل الطعام عشرة مساكين في ساعة
بوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا الايصال في كسوة مسكين عشرة
اثواب في عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الى بعد ستة اشهر او يكون
ذلك قيل له هذا الذي نقول على هذا اللبوس وهو غلط لان النص يتناول
التمليك على ما قلنا وقد اقيم التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب
قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار كالمكلف في التقدير
فكان يجب ان يصح الاداء على هذا الوجه اعتبارا للحاجة اذا اقضيت
لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة
الحوائج حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين
واحد العشرة كلها في عشرة ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان
اليوم اولى وكذلك الطعام في حكم التمليك مثل الثوب واما قوله لا يصح
الا في عشرة ايام ولا يسلم اذا اقضيت مسكين كسوتين من حلتين

يا علي انت قا يا علي انت قا فتلي

فصاعدا جملة فانه يجوز لان اداء كل بيتين واحد حتى عجزه في حكم العدم
فلم يوجد بالتوفيق واما دلالة النص فما ثبت بمعنى
النظم لغة وانما يعني بهذا المعنى من معنى الكلام لغة وهو المقصود
بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقوله ومعنى مقصود
وهو الايلام والتأفيف اسم لفعل بصورة معقوله ومعنى مقصود
وهو الاذى وانه ثابت بهذا النص مثل الثابت بالاشارة والعبارة
الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفا
رات بدلالة النصوص ولم تجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي
نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى اهل اللغة كلهم في
دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب
بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت
امرأتي في شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية
بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من
هذا السائل هو الفطر الذي هو جناية فكان بناء على معنى الجناية
في ذكر الاسم والمواقعة آلة للجناية فاثبتنا الحكم بذكر المعنى بعينه
في الاكل والشرب لانه فوقه في الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة
اليه اكثر فكان اقوى في الجناية على نحو ما قلنا في الشتم مع التأفيف

فمن حيث

وكذلك العتق وانما شرط قيام الملك لانه حال وجود الشرط متردد
فوجب الترجيح بالحال فاذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل
في المستقبل من حيث انه لا يتأتى وجوده عند الشرط لا محالة وزوال
الملك في المستقبل سواء الا ترى ان التعليق بالنكاح يجوز وان
كان الحل بمحل معدوما فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق
الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها وطريق اصحابنا رحمهم الله لا يصح
الا ان يثبت للمعلق في حال التعليق لمحله لتثبت قيام محله فاما طلاق
هذا الملك فلم يتعين لما بينا انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار
الملك والطريق في ذلك ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب وبيانه
ان اليمين تنعقد على البر ولا بد من كون البر مضمونا ليصير واجب
الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق
كالمغصوب يلزم رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت شبهته وحق
فكذلك يثبت ههنا شبهة وجوب الطلاق وقد رتبها وجد لا تستغني
عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق
فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به فيسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث
منصوص عليه في كتاب الطلاق وفي الجامع ايضا نص في نظيره وهو

العتاق

وابعد من هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله عليه من حمل المطلق
على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة لان الشيء الواحد لا يكون
مطلقا ومقيدا او المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى كما قيل في
قوله في خمس من الابل شاة وكما قيل في نصوص من العدالة واذا كانا
في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد
الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فوجب النفي عند
عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف
زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين ولا الاطعام في اليمين
لم يجب في القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها
ونحو ذلك لان التفاوت ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود
وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا لقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم فثبت ان العمل بالاطلاق واجب وقال ابن عباس رضي
الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة
الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء ولان المقيد يوجب الحكم ابتداء
فلم يحظر المطلق لانه غير مشروع لان النفي نفاه كما قلنا ان الاثبات
لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا
بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق

معنى

معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد وترك الدليل الى
غير الدليل باطل مستحيل ولا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط الا ترى انه
قوله من نسائكم معرفة بالاضافة فلا يكون التقييد معرفا فيجعل
شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعي انما
يثبت بالشرع ابتداء اذ العدم فليس بشرعي ولانا ان سلمنا ان النفي
ثابت بهذا التقييد لم يستقم له الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة
وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفي الحكم
صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التخيير ودخل الطعام في الظهار
دون القتل فبطل الاستدلال فان قال انا اعدي القيد الزائد ثم النفي
يثبت به قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع التي بها الكفارة لما
قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق فصار التعدية
لمعدوم لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فكانت
هذا اما نسخا وهذا احتمال التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب
نفيا عندنا ولكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل
اوجبت نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نص
الامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد
التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة اليمين

بل يثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادوا
عن كل حر وعبد مطلقا وقال في حديث آخر عن كل حر وعبد من المسلمين
وعملنا نحن بهما على اطلاق كفارة اليمين فانا لم نجمع بين قراءة ابن مسعود
وبين القراءة المعروفة بجواز الاطلاق والفرق بينهما ان النصين
في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم في وجه لا يقبل وصفين
متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر دخل
النصان على السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع ونظيره ما سبق
انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقا
ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقي
مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا
فاما قبل ابتداء وجوده فهو معلق اي معدوم يتعلق بالشرط
وجوده وحاصل عن الشرط اي يحتمل الوجود قبله والعدم الاصلي
كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود
بطريقين وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق
كثيرة وقد قال الشافعي رحمة الله عليه ان صوم كفارة اليمين
غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا منا تنفيذ فان قال

ان الاصل متعارض لا في وجد صوم المتعة لا يجوز الا متفرقا قبله
ليس كذلك فان صوم المتعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع الا ان
التوقيت وجب للاداء لانه اذا اضيف الى وقت بعينه اذا فات
لا للاصل لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذكر بعض ذكرنا
في موضعه والاحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين العزيمة والرخصة
وهذا

مطلب

باب العزيمة والرخصة

العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض
سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد حقا
لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بني
على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم والعزيمة
معاد لبيان على المراد وقال عز وجل ولم نجد له عزما اي لم يكن
له قصد مؤكد في العصيان وقال فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا تيسرت الاصابة بكثرة الاشكال وقلة الرغائب
والعزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل
فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها احتمالا

فمعناه التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرائض في الشرع مقدرة
لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل
الايمان والصلاة والزكاة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير
الى ضرب من التخفيف فهو التقدير والشارع يسير ويشير الى شدة المحافظة
والرعاية واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو
السقوط قال الله عز وجل فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط
انه ساقط علينا وهو الوصف الخاص فسمي به او لما لم يفد العلم صار كالساقط
علينا لا كالمحمول ويحتمل ان يكون من الوجبة وهو الاضطراب سمي به لاضطراب
وهو في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل
الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والاضحية والوتر
والسنة معناها الطريقة والسنن الطريق ويقال سن
الماء اذا صبه وهو معروف في الاشتقاق وهو في الشرع اسم للطريق
المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة في اللغة حتى سميت
الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ما شرع له الجهاد
وسمي ولد الولد نافلة لذلك فاما الفرض فحكمه اللزوم علما و
تصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من اركان الشرائع

ويكفر

ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه
عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر
جاحده ويفسق تاركه اذا استخف به باخبار الاحاد فاما متأولا ولا
فلا وانكر الشافعي رحمه الله عليه هذا القسم والحقه بالفرائض فقلنا ان
انكر الاسم فلا معنى له بعدما قام الدليل على انه يخالف اسم الفريضة
وان انكر الحكم بطل ايضا لان الدليل لا يشك نوعان ما لا شبهة فيه
من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا لا ينكر واذا تفاوت الدليل
لم ينكر تفاوت الحكم وبيان ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه اوجب
قراءة القرآن في الصلاة وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
وخبر الواحد فيه شبهة عين الفاتحة فلم نجعله على الاول نسخا بل يجب
العمل بالثاني على انه مكمل لحكم الاول مع اقرار الاول وذلك فيما قلنا
وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف
مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل سواء السبيل ومن
سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطأ في رفعه عن منزلته
ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك
السعي في الحج والعمرة وما اشبه ذلك وكذلك تأخير المغرب الى العشاء
بالمزدلفة وجب بخبر الواحد فاذا صلى في الطريق امر بالاعادة

عند ابي ح و محمد رحمهما عملا بخبر الواحد فانه لو لم يعد حتى طلع الفجر سقطت
الاعادة لانا اخذنا المغرب ادا وجعلنا وقت العشاء وقد انتهى وقت
العشاء وقد انتهى وقت العشاء فانتهى فلا يبقى الفساد مع
بعد لانا نعلم وخبر الواحد لا يوجب ولا يعارض حكم الكتاب فلا نفسد العشاء
وكذلك الترتيب في الصلوة واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت
او كثرت الفوائت فصار معارضا لحكم الكتاب بتغير الوقتية سقط العمل به
وثبت الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به واجبا حتى لو دخل الفرجة
التي بينه وبين البيت لا يجوز وامر بالاعادة الطواف بينهما ما دام
بمكة فاذا اخرج لم يحكم بفساد الطواف لانه من باب العلم والخبر
لم يوجب فلا يعارض قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فجعلنا الطواف
به واجبا لا يعارض الاصل به وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها منها
من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق
اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي صم
وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها لا يقع الا على النبي صم قال الا ترى
في ارش ما دون النفس ان المراة لا تنصف الى الثلث بقوله
سعيد بن المسيب السنة وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا
هي مطلقة لا قيد فيها فلا تتقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة

العمرين

اي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
وقال [illegible]
[illegible]

العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة
وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي صم
في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان في كتاب
الصلوة اختلف فقال مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس به قلنا
واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب واما [illegible] النفل فما يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وكذلك قلنا ان ما زاد على القصر
في صلوة السفر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه منافي الفرائض
ولذلك صح قاعدا وراكبا لانه على ما شرع بلا لزوم ايجاب بحالة
فلا لزوم اليسر في هذا القدر من جنس الرخص قال الشافعي رحمه الله عليه
لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد شرع ثم
اتمم وقلت انا ان ما لم يفعل بعد هو مخير فيه فيبطل المؤدى
حكما لذلك المظنون وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما
اليه وحق غيره محترم مصون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالتزام
الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى فوجب
الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة وهو كالنذر صار لله
تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة
ابتداء الفعل بقاؤه اولى والسنن كثيرة في باب الصلوة والحج

وغير ذلك واما الرخص فاربعة انواع نوعان في الحقيقة احدهما احق
من الآخر ونوعان في المجاز احدهما اتم من الآخر اما احق نوعي الحقيقة
فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل
المكره آخرا على كلمة الكفر انه يرخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل
لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص لعذر وهو
ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى
وجل لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل
وجه لان اداءه الايمان قد صح وليس التكرار بركن لكن في اجراء كلمة
الكفر هتك لحرمة ظاهرا فكان له ان يقدم حق نفسه وان شاء بذل نفسه حسبة
في دينه لاقامة حقه فهذا اشروع فقد فيه عزيمة وصار به مجاهدا
وكذلك الذي يامر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك
لما قلنا من رعاية حقه وان شاء امر حتى يقتل وهو العزيمة لان
حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وان شاء وفي بذل نفسه اقامة المعروف
لان الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق
جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز
وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير
مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا وكذلك هذا فيمن اكره على اتلاف

مال غيره

مال غيره رخص له الاقدام لان حقه في النفس فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا
لقيام الحرمة وهو حق له مثل العبد وكذلك صائم اكره على الافطار
ومحرم اكره على جناية وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق
المحترمة وامثلته كثيرة واما القسم الثاني فما يستباح
بعذر مع قيام السبب موجبا للحكم غير ان الحكم متراخ في مثل المسافر
رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخى حكمه فكان دون ما اعترض
على سبب حل حكمه وانما تكمل الرخصة بكمال العزيمة لكن السبب لما
تراخى حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخي بعد تمام السبب رخصة
فابيح له الفطر وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتردد
في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه فلذلك
تمت العزيمة على ما تبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد عرض
الشافعي رحمه الله عليه عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا بحال تراخي
العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم
لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا بلا نفسه بقتل الظالم حتى اقام الصوم
حقا لله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع
فصار به مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال
فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن

رخصة

الا مجازا من حيث هو نسخ تحقيقا واما القسم الرابع
فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث سقط اصلا
كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة
فكان دون القسم الثالث مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص
في السلم وذلك ان اصل البيع ان يلاقي عينا وهذا الحكم باق مشروع
لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعينه في السلم مشروعا
ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوقع
عنه اصلا وكذلك المكره على شرب الخمر او الميتة او المضطر اليهما رخصته
مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر اثما لان حرمتها ثبتت الا
صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات
نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط التحريم فكان اسقاطا
حقيقة فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الشرع فكان مضيعا دمه الا
ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة ومن ذلك ما قلنا في قصر
الصلاة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يجوز الاربع من المسافر
وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما
الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر ونحن آمنون
فقال النبي عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته

سماه

سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
وان كان المتصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص اذا عفى فممن يلزم
طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة لليسر وقد تعين
اليسر في القصر يقينا فلا يبقى الكمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل
ثواب لان الفضل في اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال
كالقصر للجمعة مع الاكمال للظهر فوجب القول بالسقوط اصلا والثاني
ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية وانما للعباد
اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له
فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع خيرا بخلاف التخيير
في انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم يجعل
رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتاخير بقوله فعدة من
ايام اخر لا بالصدقة بالصوم وانما اسقاط البعض في هذا النظير
التاخير والحكم هو التاخير واليسر فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق
عليه من وجه بسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهو مع
اسباب اليسر والتاخير الى ايام الاقامة يتعذر من وجه وهو الانفراد
ويخف من وجه وهو الرفق بما يتفق له اقامة والناس في الاختيار
متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا

وللعبد اختيار ضروري فاما مطلق الاختيار فللا انه اولى وصار
الصوم اولى لانه اصل وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو
الذي وعدنا في اول هذا الفصل وانما تمسك الشافعي رحمه الله عليه
في هذا الباب بظاهر العزيمة والرخصة كما هو دابه في درك حدود الفقه
ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة انه ان شاء صلى اربعا وهو الظهر
وان شاء صلى ركعتين وهو الجمعة لان الجمعة هي الاصل عند الاذن ولانهما
مختلفا كالمقام بطلب الرفق وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلي صيام
سنة ففعل وهو معسر كان له ان يصوم سنة وان يكفر بصيام ثلثة ايام
عند محمد رحمه الله عليه وهو مروي في النوادر عن ابي يوسف رحمه الله عليه واما
في الظاهر الرواية فيتعين الكفارة بلا محالة لانه ذكر مختلف في المعنى
احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسئلتنا هما سواء فصار
كالمدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار
بخلاف العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام خير ابنه ان يدعو ثماني
حجج او عشرا فيما خص من المهر لان الثمانية كانت هي الازما والفضل
كان تبرعا منه

باب حكم الامر والنهي

في اضدادهما اختلف العلماء في الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا

لم يقصد

اذا لم يقصد ضده بنهي فقال بعضهم لا حكم له في ضده اصلا وقال الجصاص
يوجب النهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم
يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا
واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا
قال الفريق الاول لا حكم له فيه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان
امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب
ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي
ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد
ذكرنا ان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح لما وضع له فيما لم
يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اولى واحتج الجصاص
بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء
من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهي فانه للتحريم
ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون
واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه فعل اضداده الا
يرى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت
المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام
او يضطجع قال واجمع الفقهاء ان المراة منهية عن كتمان الحيض

بعوتدن ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كانت
ذكروا بالانكار لان الكتمان ضده واحدهما وهو الانكار ورا اتفقوا
ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء متعين من غير
المخيط واحتج الوزير الثالث بان الامر على ما قال الجصاص لا انا
انبتنا لكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت بالضرورة
لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبناه على هذا وهو
ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء
هنا انه ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام
الشرع واما قوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
فليس بنهي بل نسخ لها اصلا مثل قوله لا يحل لك النساء من بعد فلا
يعتبر الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يكن مشروعا لما تعلق باظهاره
من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح
الا بشهود وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر
لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر واما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر
بالقيام ليس بنهي عن القعود اصلا وقصدا حتى اذا قعد ثم قام
لم يفسد صلواته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المعتدة
لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى

انقضت

انقضت الاعداد منها بزمان واحد بخلاف الصوم لان الكف وجب
بالامر مقصودا به ولهذا قال صلواته لانه غير مقصود بالنهي وانما
المقصود بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهذا لا يوجب
فواته حتى اذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ولهذا قال
ابو يوسف ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النفل
لانه امر بالقراءة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما
بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما احتمال شفع
فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل ذكر الفرض
يمتد فكان ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا ان السجود على مكان
نجس تبطل الصلوة عند ابي ح ومحمد رحمه وهو ظاهر الجواب لان السجود
لما كان فرضا صار السجود على النجس مستعملا له فيقوله الحامل له بحكم الفرضية
والطهارة عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة وفي المكان ايضا
فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله عليه ان احرام الصلوة
ينقطع بترك القراءة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما على ما عرف
فينقطع الاحرام بانقطاعه بتعذر اداء الركن مع النجاسة وقال ابو ح
رحمه الله عليه الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت بدليل محتمل فلم
يتعد الى الاحرام واذا ترك في الشفع كله فقد صار الفساد

مقطوعا به بدليل يوجب العلم فيتعدى الى الحاكم ولهذا قال من سافر ترك القعدة اذا لم يتم الصلوة لا ينقطع وهو قول ابو يوسف رحمه الله عليه لان الترك متردد يحتمل الوجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه ينبني عليه فروع يطول تعدادها

بيان اسباب الشرايع

اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة فاداؤها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بها بجعله تعالى لان الايجاب غيب لا يدرك وانما وضعت تيسيرا على العبد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي بالاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع عنه جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والنوم والاغماء وان استغرقه لا يمنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعي رحمه الله يوجب الزكوة على الصبي

وهو

وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له حادثا به وكذلك اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله عز وجل كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا للعباد وقطعا لحجج المعاندين وهذا السبب لازم الوجود لانا لا نعني بهذا ان يكون موجدا لنشره وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا وجوب الا على من هو اهل الوجود ممن هو اهل على ما جرى به سنة الله والسبب لازم لان الاسباب المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمي عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مامورا به لانه مشروع بنفسه ولسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود وصحة الاداء تنبني على كون المؤدى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بسبب الوقت وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي ينسب اليه وما بين هذا ومن قوي بينه فالان

الزكوة

بحب بابجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه
قوي وليل السبب تعلقه والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على
تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر على ذلك اجماع الامة و
يتكرر بتكرر الوقت وبطل قبل الوقت اداؤ ويصح بعد هجوم الوقت
وان تاخر لزومها فقد تقدم ذكرها الاحكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت
وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب لانه في الشرع مضاف الى
المال والغنا وينسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع
به الغنا غيران الغنا لا يقع على الكمال واليسر الا بما هو نامي ولا نما
الا بالزمان فاقيم الحول به وهو المفيد الكامل لاستنماء المال مقام
النماء وصار المال الواحد متجددا بالنما فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيكون
الوجوب يتكرر الحول على انه مكرر بتكرر المال في التقدير وسبب وجوب
الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
اي فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا
للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سببه لانه نسبة اليه وتعليقه
به وتعليق الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سبب في الاصل في الباب
وقد تكرر بتكرره وسبب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء

بعده

احتمال السهو والكذب يسقط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من
غير علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الراي وعمل الحكام
بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الراي
وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمانينة
واما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة لان العيان يرده من قبل
ابانا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر
الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه
نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواتر يحدث حقيقة الخبر
ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا
ازدحمت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الآخرة فمنها ذكر
ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا
وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه اذ العقد فضل على العلم
والمعرفة وليس من ضروراته قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل
بالبدن ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل واذا ثبت ان خبر الواحد
حجة قلنا انه ينقسم وهذا باب تقسيم الراوي
الذي جعل خبره حجة وهو ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان

مطلب
احتمال

من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه
والفتيا وأما المجهول فعلى وجوه أما أن يروي عنه الثقات
ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث أو سكتوا عن الطعن فيه أو
تعارضوا بالطعن والرد واختلفوا فيه أو لم يظهر حديثه بين السلف
فصار قسم المجهول على خمسة أوجه أما المعروفون فالخلفاء
الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري وعائشة
رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم
حجة إن وافق القياس أو خالفه فإن وافقه تأيد وإن خالفه ترك
القياس به وقال مالك فيما يحكى عنه بل القياس مقدم عليه لأن القياس حجة
بإجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث شبهة والجواب أن الخبر يقين
بأصله وإنما دخل الشبهة في نقله والرأي محتمل بأصله في كل وصف
على الخصوص فكان الاحتمال في الرأي أصلا وفي الحديث عارضا ولأن
الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به
والوصف ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف
في الإبانة والسماع فوق الرأي في الإصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد
على التحري في القبلة فلا يجوز التحري معه وأما الرواية من
لم يعرف

لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط مثل أبي هريرة
وأنس بن مالك رضي الله عنهما فإن وافق القياس عمل به وإن خالفه لم
يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي ووجه ذلك أن ضبط حديث
رسول الله عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فإذا
قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث رسول الله صلعم وإحاطتها لم
يؤمن من أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة
يخلو عنها القياس فيحتاط في مثله وإنما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة
بفقه الحديث فأما الازدراء بهم فمعاذ الله عن ذلك فإن
محمدا حكى عن أبي حنيفة رحمهما الله في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك وقلده
فما ظنك في أبي هريرة حتى إن المذهب عند أصحابنا في ذلك أنه لا يرد حديث
أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأي والقياس لأنه إذا انسد صار الحديث
ناسخا للكتاب والحديث المشهور معارضا للإجماع وذلك مثل حديث أبي هريرة
في المصراة أنه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة
معارضا للإجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة دون التمر وفي وجوه
أخر ذكرناها في موضعها وأما المجهول فإنما نعني به المجهول
في رواية الحديث بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين مثل وابصة
ابن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فإن روى عنه
السلف

وشهد واله بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف شهادة اهل
المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان ولا تهمة السلف بالتقصير وان اختلفوا فيه مع نقل
الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان عن ابي محمد الاشجعي
في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن
الحجرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلعم
بمهر نسائها فعمل بحديثه ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما
لما خالف رايه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم
يعمل الشافعي رحمة الله عليه بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا
هو حجة لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد
روى عنه الثقات مثل ابن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن
جبير والحسن رضي الله عنهم فثبت بروايتهم عدالته مع انه في قرن العدول
فلذلك صار حجة وساعده عليه اناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره
فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه
وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس فصار هذا غير حجة
يحتمل ان يكون حجة على عكس المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التامل
واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به

القياس

الايجاب في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
ثم تولى نفسه بيانه وذكر الحق وقصره على حد ولازمه تغيير بذلك الحق بحيث
فيحول من جهة الايجاب الى الميراث والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله في
اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه او عجزتم عن مقادير الى ان
الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله قال النبي عم ان الله
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول
فانتهى ومنهم من احتج بان قول الله فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات
الرجم بالسنة الا انا قد روينا عن عمر رضي عنه ان الرجم كان مما
يتلى في كتاب الله ولان قوله او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته
السنة واحتج بعضهم بقوله وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار الاية
فان هذا الحكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امرأته
ولحقت بدار الحرب يعطيها غرم فيها زوجها المسلم معونة له وفي ذلك
اقوال مختلفة وقيل انه غير منسوخ لانه كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون
معنى قوله فعاقبتم اي غنمتم ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء
ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب وفي اكثر بعد الثابتة
بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول وتركه

رسول الله

نه یاری دارم که هم چشم زلیخا بود   مانند خور رسید از [illegible]
خاک پای او که نگار نازنین منم   اگر چشم کور [illegible]

آية في التلاوة وثبته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكن
ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فانما ظن النسخ من غير كتاب بنفي ولم
يرد عليه وقال عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله تعالى له من
النساء ما شاء فكان نسخ الكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلعم اهل مكة
على رد نسائهم ثم نسخ بقوله فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
والدليل المعقول ان النسخ بيان مدة الحكم وجاز لرسول الله بيان حكم الكتاب
فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله بيان ما اجرى على لسان رسول الله
ولان الكتاب نزل ينطق على السنة فلا يشكل انه يصلح ناسخا واما السنة فانما
ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه
الكتاب فاذا انتفى النظم من الكتاب في النسخ بقي الحكم بالسنة كان المنسوخ
مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن بمثل ما صح ذكره في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة بل في ذكر اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته عليه السلام وظهر انه ليس
تبديل من تلقاء نفسه لانه قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان
الكتاب يجوز ان ينسخ السنة وتأويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل
تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب وكان تقديم الكتاب اولى واما قوله
تعالى بخير منها او مثلها فان المراد ما يجري له ما يرجع الى العباد دون النظم
بمعناه فكذلك المماثلة على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج على هذه
الجملة

اللهم انا

الجملة ونسخ السنة بالسنة مثل قوله عليه السلام اني كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد
زيارة قبر امه وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان
تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن
النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فان الظرف لا يحل
شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا ويجوز ان يكون
حكم الناسخ اشد من حكم المنسوخ عندنا لان الله تعالى نسخ التخيير
بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين
يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتال
كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشد ههنا وقال بعضهم لا يصلح الا بمثله
او باخف بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك
فيما يرجع الى مرافق العباد دون الاشق فضل ثوابا لا في

باب تفصيل

المنسوخ المنسوخ انواع التلاوة والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا الحكم
ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابراهيم فانها نسخت اصلا
اما بصرفها عن القلوب وبموت العلماء وكان هذا جائزا في القرآن في حياة النبي
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال ما ننسخ من آية

اونسيها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي
نحفظه عن التبديل لا يحتمل تبديل صفاته للدين الى آخر الدهر واما القسم الثاني
والثالث فيجيء نسخها عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك قال لان النص
لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثابت فلا يبقى بدونه ولعامة العلماء ان
الانزاء باللسان وانساء الذوات في الثبوت تنسخ حكمه وتبقى تلاوته
وكذلك وكذلك الاعتداد بالحول في تمامه ولان للنظم حكمين جواز الصلاة وما هو
قايم بمعنى صيغته وجواز الصلاة حكم مقصود فيقبل الفصل بين الحكمين ودلالة
انما تعلقان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ما
ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلاة فلذلك يستقام التعاقب بينهما وانتهى الثاني فلما
نسخ التلاوة وبقي الحكم فمثل تلاوة الواردة بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعة لانه لما صح عندنا انه كان في المصحف ولا يتهم في روايته وجب
العمل على نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان النظم حكما ينفرد به وهو ما ذكرنا فيما ان
يكون هذا الحكم متناهيا ايضا وبقي الحكم بلا نظم وذلك صحيح في اخبار الوحي
واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وقال الشافعي تخصيص
وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين
والظهار وقال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيه الخصوص
وانا ان النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير

للجلد

من غيره وان صح فتيا وبدا ابتداء العذر في الكف عن مناظرته بعد بيانه على
مذهبه وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي
عليهم كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل
ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بلا اختلاف فهم يسوغ
الاجتهاد من غير تعيين ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة
لا تعدو الحق والصواب بتعيين واذا اختلفوا على اقوال فقد
اجمعوا على حصر الاقوال في الذي ذكر ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فلم
يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال فعلى
هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا مخالف للاول انما
ذلك للصحابة خاصة وكذلك ما خطب بعض الصحابة من الخلفاء فلم
يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا

باب الاهلية

واهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى
ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية اداء
الشهادة وصفة الامر بالمعروف ويثبت هذا الحكم واما الهوى فان كان
صاحبه يدعو الناس اليه سقط عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك
ان يجنبه وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل الروافض والخوارج في الامامة

فانه مخصوص بالعصمة وصاحب الهوى المشهور ليس من الامة على الاطلاق
فاما شرط الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين المجمع عليها مثل
نقل القرآن ومثل امهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في
الاجماع فاما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يحتاج الى الرأي فلا يعتبر فيه
الا اهل الرأي والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الاجتهاد والرأي من
العلماء فلا يعتبر في الباب الا فيما يستغني عن الرأي ومن الناس من زاد
على هذا وقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول فانهم المخصوصون
بالعرق الطيب المحبوبون على سواء السبيل ومنهم من قال ليس ذلك
الا لاهل المدينة فانهم اهل حضرة الرسول الا انا نقول هذه امور زائدة على
الاهلية وما يثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا
وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا

باب شروط الاجماع

قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي
رحمه الله الشرط ان يتوافقوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول
ما يثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا
ولان الموت لا يحد والاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع

فاذا

نه شستی که : الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح
الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد
شستی که خنبره تو مجنون زد شش خیل خیال غم شنی خنی

الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي
رحمه الله يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به ولكنا
نقول بعدما ثبت الاجماع لم يبق للخلاف وصار نصا كرامة وفي
الابتداء كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقا ق
بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة
واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب عندنا
ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد و
النظر مخالف لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة يثبت على الموافقة
من غير ان يعقل به دليل للاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد
وقد اختلف اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي عنهم وربما كان المخالف
واحدا او ربما قل عدد من في مقابلة الجمع الكثير وتاويل قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم هم هو امة مطلقة
واختلفوا في شرط آخر وهو ان لا يكون مجتهدا في السلف فقد صح القول
عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما لم يسبق فيه خلاف
من الصدر الاول فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات
الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع
امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على انا باجماع ر

نه شستی که خنبره تو مجنون زد شش خیل خیال غم شنی خنی

جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتاخر وقال بعضهم تاويل
قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الاجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي
فيه ولا ينتقض عند الشبهة فاما من اثبت الخلاف فهو حجة قوله ان المخالف
الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد الا ان
خلافه اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولانه صح من الاجماع
تضليل بعض الصحابة مثل قول ابن عباس رضي الله عنهما في العول وقد قال الجد
فيمن قال لامراته انت خلية برية بائن بتة ونوى الثلاث ثم وطئها في العدة
لا الحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد بعده نية الثلث
وجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر واما
قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ كنقض نص الخلاف القياس واما التضليل
فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لعقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع
الدليل الاول بالحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالراي فلما عرضوا
ذلك على الرسول عم فرد قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاة
اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغهم وانما اسقط الحد بالشبهة ومع
اجماع من هو داخل فقط في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما قلنا
لانه لما صار حجة كرامة يثبت على اتفاقهم فلا يثبت بدون هذا باب

وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك

باب حكم الاجماع

حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين ومن اهل
الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا
يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول اما
الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون
سبيل المؤمنين حقا بيقين وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تا
مرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا
وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل وذكر نقيضه
الجور والشهادة على الناس تقتضي الاصابة والحقية اذا كانت شهادة
جامعة للدنيا والآخرة قال النبي عم لا تجتمع امتي على الضلالة و
عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الاعتقاد والشرائع جميعا
وامر النبي عم ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله
عنها انه رجل رقيق فمر عمر رضي الله عنه ليصلي بالناس فقال النبي عم
ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة بتعاطيها بالخبر فقال
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما المعقول فلان
رسول الله صلعم خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر والامة
ثابتة

على الحق الى ان يقوم الساعة قال النبي عم لا يزال طائفة من امتي على الحق
ظاهرين حتى يقوم الساعة وقال حتى يقاتل آخر عصابة من امتي الدجال
وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة ولو لم يكن اجماعهم
وقد انقطع الوحي بوفاة النبي عم على الحق فوجب القول بان اجماعهم صوابا
بيقين كرامة من الله صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة
للدين وذكر جائز مثل القاضي يقضي في المجتهد برأيه فيصير لازما لا يرد عليه
نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذي هو من اسباب الدين
ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم في
الافراد فصار الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العمل
والعلم فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتبه فاجماع الصحابة مثل الآية
والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث فاذا
صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد والنسخ في ذلك
جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمعوا ويكون على خلافه
فينسخ به الاول ويجوز ذكره وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر
ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد اعني في جواز النسخ

باب السبب

وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فقد يكون من اخبار الاحاد

او القياس

او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل
عندنا لان ايجاب قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة
للامة وادامة للحجة وصيانة وتوجه الامر على الحجة ولو جعلهم دليل يوجب
علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان ما قاله هذا القائل حشو
من الكلام واما السبب الناقل الينا فعلى نقل السنة فقد ثبت نقل
السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذا
هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في
معنى نقل الحديث المتواتر فاذا انتقل الينا بالافراد مثل قول
عبيدة السلماني اجتمع اصحاب رسول الله صلعم كاجتماعهم على
محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت
في عدة الاخت وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبير الجنازة فقال كل
ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب محمد يكبرون اربعا وكما روي
في تاكيد المهر بالخلوة فكان هذا كنقل السنة بالاحاد وهو يقين
باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان
مقدما على القياس فهذا امثلة ومن الفقهاء من ابى النقل بالاحاد
في هذا الباب وهو قول لا وجه له ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله
لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين

بالصامم
لما سمعو

باب القياس

الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس والثاني
في شروطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه ولا بد من
معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه لا يبقى الا الدفع

باب تفسير القياس

للقياس تفسير وهو المراد بظاهر صيغته ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته
ومثاله الفرس هو اسم لفعل يعرف بظاهره والمعنى يعقل بدلالته
على ما قلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل
بالنعل اي احذه به وقدره به وذكر ان يقاس الشيء بغيره فيجعل
مثله ونظيره وقد سمي ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو
ماخوذ من قايسته قياسا وقد سمي هذا القياس نظرا مجازا واما
المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك الاحكام الشرعية
ومفصل من مفاصله وهذه جملة لا يعقل الا بالبسيط والبيان ويباح
ذلك فجعل الاصول شهودا فيشهد ان بمعنى النصوص هو شاهد بها
وهو العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية الشهود
الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والبلوغ

ورابع

ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة
خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد
من طالب الحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم
الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل
اصلا او الخصم في مجلس النظر والمحاجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو
القلب واذا ثبت ذلك بقي الشهود عليه ولا بد الدفع كما في سائر الشها
دات هذا مذهب عامة اصحابنا رحمهم الله وهو مذهب التابعين والصالحين
وعلماء الدين رضي الله عنهم فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول
الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع
لا حجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان
القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود وابن علي الاصفهاني
وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا و
القياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور
العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة
بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال واحتج من ابطل القياس
بالكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين

ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقول النبي عم
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى
في المدلول اما الدليل فشبهة بالاصل لان النص لم ينطق بشيء من
الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو شبهة
في الاصل مع كمال قدرة صاحب الحق فاما الذي في المدلول فلان
المدلول طاعة الله تعالى ولا يجوز اثباتها بالعقول والآراء لان الآراء
من المنازع ما لا يدرك الشريعة بالعقول مثل المقادير ومنها ما جاء من
المعقول لا يلزم امر الحروب في درك الكعبة وتقويم المتلفات اما على
الوجه الاول فانها من حقوق العباد واما غير الكعبة فلا يشكل واما القبلة
فانها موقوفة اقاليم الارض وذلك حق العباد رفقا بهم ونعمة واما على الثاني
فلان هذه الامور انما يعقل بوجوه محسوسة لان قيم المتلفات
وجهة القبلة وامور الحرب يعقل بالاسباب الحسية وكذلك القبلة فلا
يعنينا بما يدل على امثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص
بمعانيها ولان العمل بالاصل في مواضع القياس ممكن وذكر دليل عينا الى العمل
به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية وليس كذلك
ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك امر القبلة

فعلنا

فعلنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم عليه الاعتبار لمن مضى من القرون
من المثلات والكرامات لانه ذكر لما يعقل بالحس والعيان على ذلك
يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وعلى امر الحروب يحمل مشاورة
النبي صم ولعامة العلماء وائمة الهدى رحمهم الله الكتاب والسنة
والدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر
طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبور الساتر قال الله تعالى
ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله سواء فان قيل
عندي الاعتبار انما يصح بالامثلة الثابتة بالنص دون الراي وهو ان يذكر
سبب هلاك قوم وعذابهم وكذلك عندي ههنا اذا ذكرت العلة
نصا مثل قول النبي صم في الهرة انها من الطوافين والطوافات
والجواب بما يبين ان شاء الله تعالى وقال تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون
ويعقلون ونحو ذلك وقال ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب
وهو افناء وانما يتبين في الظاهر لكنه حياة من طريق المعنى شرعه واستيفاؤه
اما الاول فان من تامل في شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه
فبقي حيا فيصير حياة لهما اي لقاتلهما واما في استيفائه فلان من قتل
رجلا صار حربا على اوليائه وصاروا كذلك عليه فلم يسلم لهم حياة

الا ان يقتل القاتل فيسلم به حينئذ اولياء القتيل الاول والعشاير فصار
احيا معنى وهذا لا يعقل الا بالتامل واما السنة فاكثروا من ان نجمع مع
ذكر ما روى ان النبي صلعم حين بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال
بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا ما هو قياس بنفسه
من النبي صلعم وعمل اصحاب النبي صلعم في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم
في هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم فقد ضل
عن سواء السبيل ونابذ الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا
لا دليل عليه بل الناس سواء في تكليف الاعتبار واما المعقول فلان
الاعتبار واجب بنص القران وهو النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من
المثلات باسباب نقلت عنهم وهو الكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك
التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها للاسامي والقياس نظيره بعينه لان
الشرع نزل في احكامها بمعان اشار اليها كما انزل المثلات باسباب قصها ودعانا
الى التامل ثم الاعتبار وبيان ذكره في الاصل في قوله هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالجلاء من الديار عقوبة
بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة

وقوله

وقوله ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع
الحيل وان المغتر والخذلان جزاء النظر الى القوة والاعتداد بالشوكة
الى ما لا يخفى من معاني النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص
للعمل به فيما لا نص فيه فكذا في مثل هذه وبيان ذلك في مسئلة الربوا
وذلك ان النبي صلعم قال الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء
كلمة الالصاق فدلت على اضمار فعل مثل قولك بسم الله ودل عليه قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة ابن
صامت رضي الله عنه ان النبي صلعم قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق
الا سواء بسواء والحنطة بالحنطة الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد
واستزاد فقد اربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بالجنس وقوله
مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف والامر
للايجاب ليكون والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط والمراد
بالمثل القدر بما روي في حديث اخر كيلا بكيل فيثبت بصيغة الكلام
وقوله والفضل ربوا اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم للزيادة وهي حرام
وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل
الذي على القدر لان الفضل لا يتصور الا بعد المماثلة ليكون فضلا عليها
والمراد بالمماثلة القدر لا بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة وصار حكم النص

وجوب التسوية بينهما في القدر رغم الجنسية بناء على فوات حكم الاول هنا حكم
هذا النص عرفنا بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع الى هذا الحكم
على ما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها فاذا تأملنا وجدنا
الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال تقتضي ان يكون
امثالا متساوية وان يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان كل موجود من المحدث
موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن
امثلا المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به تحصل المماثلة صورة والجنس
عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة
بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء وتبرها وعينها سواء وبالاجماع
فمن باع قفيزا جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف
ان ما ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر
والجنس وسقطت القيمة باعتبار الجودة شرعا الا علة لان العدم لا يصلح علة
صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين فصار سائر الاعيان فضلا
على هذين المماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرط شيء منهما
في البيع بمنزلة شرط الخمر بعينه في البيع فهذا ايضا معنى معقول من هذا النص
ليس ثابتا به لذاته فلم يبق من بعد الاعتبار وهو انا وجدنا الارز
والدخن والجص سائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية فكان

الفضل

وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم
النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا مع
الامثلة ما بينها وبين هذه لجملة افتراق وحصل بما قلنا اثبات الاحكام
بظواهرها تصديقا واثبات معانيها طمأنينة وشرحا للصدور وتتبع
تعميم احكام النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة
النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي تعلقت
بها احكامها جميعا بين الاصول والفروع معا وهو الحق وماذا بعد الحق
الا الضلال وما للخصم الا التمسك بالجهل وصار تعليق الحكم بمعنى من المعاني
ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة وفي التعيين احتمال وجائز وضع الله اسباب العلل
على هذا الوجه كالنصوص المحتملة صيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب
بيانا لكل شيء من هذا الوجه لان ما يثبت بالقياس مضافا اليه فكان
اولى من العمل بالحال التي ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير
الى الحال ويحتمل ان طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين

فصل في تعليل الاصول واختلفوا في هذه الاصول

فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم
هي معلولة بكل وصف يمكن الا بمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد
من دليل مميز وهذا اشبه بمذهب اصحابنا رحمهم الله والقول الرابع

قولنا ان نقول هي معلولة شاهدة الا بمانع ولا بد في ذلك من دلالة
التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد ومثال هذا
اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمة الله عليه التعليل
فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل
ان هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص
موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة
فلا يترك الا بدليل الا يرى ان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل
غير ممكن وبكل وصف محتمل اي يحتمل ان لا يكون علة فكان الوقف
اصلا واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة ولا
يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة وشهادة صارت الاوصاف
كلها الاحاديث لما كانت حجة صالحة فصلح الاثبات بكل وصف الا بمانع
مثل رواية الاحاديث لما كانت حجة والاحتجاج متعذر صارت رواية
كل عدل حجة لا يترك الا بمانع فكذلك هذا ولما صار القياس دليلا
صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما
التعليل لاثبات حكم الفرع واما النص فبقي موجبا لما كان ووجه القول
الثالث لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل بكل
الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس حجة وللحاجز عنه ان في رحمة الله

وهذا ايضا

وهذا ايضا باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل
يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن
بعد سقوط الجملة لكنه مجهول وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبين
ان شاء الله لكنا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا
للحال لانا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون
من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان يكون التعليل اصلا في النصوص لم
يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو النوع بالاحتمال ايضا على
مثال استصحاب الحال ولا يلزم علينا ان الاقتداء بالنبي صم واجب
مع قيام الاختصاص في بعض الامور لان الاقتداء بالنبي صم في بعض
الامور انما صار واجبا لكونه رسولا واماما وهذه الاشياء فيه
فلم يسقط العمل بها وخلص من الاحتمال في نفس العمل فاما هنا فان النص نوعان
معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا
بالوقفة وبالاستنباط ان كان ذلك اصلا فلا اعيد الا لم يستقم الاكتفاء
بالاصلين فاما الرسول فانما بعث للاقتداء لا معارض لذلك فلم
يبطل بالاحتمال ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم
النص في ذلك معلول فلا يصح منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل
اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه

معلول دلالة وذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد وذكر من
باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن
الدين بالدين وتعيين الآخر واجب لا سواء بينهما احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا وقد قال النبي عم انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا
الحكم متعديا عنه حتى قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل
انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين رأس مال السلم
بالاجماع واذا ثبت التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدي بلا
تعليل بالاجماع فقد صح التعدي ولم يكن العلة معه واذا ثبت فيه ثبت
في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل ثبت منه وقال الشافعي رحمه
الله تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدلالة عليه ولا دليل عليه من قبل
النص بل الدليل في ابطاله فقد قال النبي عم حرمت الخمر لعينها وليس حرمة
سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه يثبت بدليل فيه شبهة
احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بالجد ولو شرع
بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ها هنا متى وجدنا النص
شاهدا مع ما ذكرنا من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد
بما هو فيه وهو الرق لم نجز الحكم بظاهر الحجة الا بحجة فكذلك ها هنا لا يصح

العلل

العلل بوجه الاحتمال لا بحجة

باب شروط القياس

وهي اربعة ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر وان لا يكون حكمه معدولا به
عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله اما الاول فلانه
متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذكره باطل لانه لا يعارضه
واما الثاني فلانه لما حاجنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس
لم يصح اثباته كالنص الباقي لا يصلح للاثبات واما الثالث فلان القياس
مجاز ابتني بين شيئين فلا يتصل الا في محله وهو الفرع فان الاصل معا وانما
التعليل لاقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة خلاف واما الرابع فلما قلنا
ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه مثال الاول ان العدد شرط
العدد في عامة الشهادات وقد ثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده رضي
الله عنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل وحل لرسول الله صلعم تسع نسوة
كرامة فلم يصح تعليله وكذلك ثبت بالنص ان البيع تعتمد محلا مملوكا مقدورا
وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا من حيث الاجل فلم
نستقم ابطال الخصوص بالتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي
صلعم

بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك يبطل التعليل وقلنا بل الاختصاص
في سلامته له بغير عوض وفي الاختصاص ان لا يحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما يعقل كرامة فاما
الاختصاص باللفظ فلا فقد ابطلنا التعليل من حيث يثبت كرامة حتى لم يجوز
بغير النكاح بغير مهر وكذلك يثبت بالمنافع حكم التقوم والمالية في باب
عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم عبارة عن
اعتدال المعاني والتمول يعتمد الوجود وليس لها احراز ولان التقوم
عبارة عن اعتدال المعاني وبين العين والمنافع تفاوت في نفس
الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل ومثال الثاني من الشروط
ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضاد ركنها
هو القياس المحض ويثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا
مخصوصا من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل
حينئذ لتعدية ما وضع له ولم يثبت ذلك الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل
بل بدلالة لانهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما الا يرى ان معنى
الحديث لغة ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع
مثله بدلالة النص على ما مر وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا جعل
عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلم يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي

الذي

الذي قال له رسول الله صلعم كل انت وعيالك هذا معدول به عن القياس
لان التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدني او مالي لا بما يقع له وكان للاعرابي
مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل واما المستحسنات فمنها ما يثبت
بدليل خفي لا معدولا او في الاصل او عارضه اصول فلا يسمى معدولا به
عن القياس لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح
على مثال ما قلنا في عدد الرواة واما الثالث فاعظم هذه الوجوه
فقها واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا من ذكرنا انما
يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا ولهذا قلنا ان من علل بالرأي
لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة
بابها اللغة لا بناء الا بالنقل في معاني اللغة وكذلك جواز النكاح
بالفاظ التمليك واستعارة كلمة السبب للتحريم وكذلك التعليل لشرط التمليك
في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام لغوي وكذلك
الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل
الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما لم يصح
التمليك بدلالة النص واما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع اللباس فبطل
التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم
الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا والثاني في
هذه الجملة

التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا يبطل التعليل بدونه وقال الشافعي
رحمه الله هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالقيد واحتج بان
هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج الا يرى ان دلالة
كون الوصف علة لا تقتضي تعديته بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا
ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما بالاتفاق
ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا
يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفروع فان قال
ان حكم النص ثابت بعلته كان باطلا لان التعليل لا يصح لتغيير حكم النص
به فكيف لابطاله فان قيل ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص
النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة ومن هذه الجملة ان يكون المتعدى
حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدية لا غير
فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا من ذلك ما قلنا
ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا
مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة الاجل وتغيير نقل
الشرط الاصلي الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي
هو من اسباب القدرة فالتعليل لاسقاط خلفا عنه واذا كان النص نقلا للشرط

فكان

فكان رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه
تغيير محض ومن ذلك قولهم في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا
لعدم القصد كفعل الناسي وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم في
النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن بعدم الاداء وليس
لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم الا ترى ان من لم
ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما والقصد
لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص غير معلول على ما قلنا وعلى هذا
الاصل يسقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان
سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح الضمان حقه فالتعدية
الى الخاطئ وهو تقصير من الخاطئ او الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق
من وجه فيكون تغييرا لا تعدية ومن ذلك ان حكم النص في الربا التحريم
متناهيا و قد اثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناه ومن
ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف حصل من اهله
مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع هذا تغيير لحكم الاصل
لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع تعلق به وجوبها لكنها لا وجودها
وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلا لانه تثبت
دينا في الذمة بلا ضرورة وبدلا لانه جواز الاستدلال بها

وفيه ديون ولم يجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة وبدلالة انه لم
يجبر هذا النقص بعضها بعد قابله فاذا صح التعيين تعلق الحكم شرطا وهذا تغيير
مخصوص فانه في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير وكان الايمان من شرطه
وهذا التغيير تقييد للاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا او ما اشبهه تغيير للحكم
في الفروع وقد صح خيار الذي عند الشافعي رحمه الله عليه فصار تغييرا للحرمة
المتناهية بالكفارة في الاصل الى الطلاق في الفرع عن الغاية ومن ذكر ما
قلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا وذكر مثل ما قلنا في تعدية
الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك شبيه منه والعذر في الخاطئ
والمكره دون العذر في الناسي فصار تعدية الى ما ليس بنظيره وعدي حكم
التيمم الى الوضوء في شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا
تطهير وغسل وقال الشافعي رحمه الله عليه انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة فقلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان
الوطء ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد
المستحق للكرامات البشر فلما خلق من مائين تعدى اليهما الحرمات
كانهما صارا شخصا واحدا فصار اباؤه وابناؤه كاباءها وابناءها
وامهاتها وبناتها كامهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو
الوطء فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه بمعنى في نفسه وهو حرمة

المصاهرة

المصاهرة وصار مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك سبقا لوجوب ضمان
الغصب لا اصلا فيثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الاحكام
التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فانما بني على مثل ذلك الاحتياط فوجب قطعه
عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات
ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا اما كثر
امثلة ولا تحصى ومن ذلك قولنا ولا نقض فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص
مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام
لان النص يغني عن التعليل ومثاله ذكر قول الشافعي رحمه الله عليه في كفارة القتل العمد
واليمين الغموس وشرط الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل
شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغيير بالتقييد واما الشرط الرابع فهو
ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلانه يغير حكم النص في نفسه بالرأي
باطل كالبطلان في الفروع وذكر مثل قول الشافعي رحمه الله عليه في طعام
الكفارة شرط التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل متعد لازمه
طعم وهو الاكل عبارة قلنا ومثل قوله في حد القذف انه لا يبطل الشهادة
وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا
وقد ابطله فجعل بعض الحد الا ان الوقف من الابد بعضه واثبت الرد

بنفس العقد بالقياس على سائر الجرائم بدون مدة العجز وهو تغيير وزاد النص على
الحكم وهو تغيير وجعل الفسخ ابطالا للشرط والولاية وهو تغيير لان حكم
الفسخ بالنص السابق التوقف دون الابطال ومثله كثير وقال اخ في رحمه الله
انتم غيرتم بالقياس على الصحيح لعبد حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص
الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام فخصصتم منها
القليل بالتعليل والنص اوجب شاة في الزكوة فصورتها ومعناها فابطلتم
الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في
حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف المسميين بقوله انما الصدقات
للفقراء والمساكين فقد ابطلتم حق الاصناف الا صنفا واحدا بطريق التعليل
واوجب التكبير في الكبر لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل العين النجس
وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل للجواب بهذا او نحو اما الاول فلان
الخصوص انما ثبت بصيغة النص وذكرها ان المستثنى منه انما جنس على وفق
المستثنى فيما استثنى من النص لما قال في الجامع ان كان في الدار الا زيد
فعبدي حر فالمستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه
الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء وهنا استثنى الحال
بقوله الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الجملة فوجب
ان يثبت عموم صدره في الاحوال هذه الولاية وهو حال التساوي

والتفاضل

التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منها حال التساوي وانما اختلاف
الاحوال لا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به واما الزكوة
فليس فيها حق واجب للفقير تغيير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب
للعباد توجه وانما الوجوب لله عز وجل وانما سقط في الصورة باذن
بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب الا مستحق على الاغنياء
لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمل مع اختلاف
المواعيد كلها بجملتها ثم امر بعوض وطاعة بان ينجزها من قال بعينه كان اذنا
بالاستبدال فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وانما التعليل
لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وهذا حكم شرعي
وبيانه ان الشاة تقع لله بابتداء قبض الفقير فيه مطهر فيصير من الاو
ساخ كما لما استعمل قال النبي عم يا بني هاشم ان الله حرم عليكم اوساخ
الناس وعوضكم منها بخمس الخمس وقد كانت الشاة تنسب الى الامم الماضية فتحرق
المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان يثبت خبثها بشرط
الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني فصار
صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى
الفقير ولم يبق حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه
الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل ولما ثبت ان الواجب خالص حق

انه لو كان التام في قوله للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبة او لانه اوجب لهم
بعد ما صار صدقة وذكر بعد الاداء الى الفقير فصار واعلم هذا التخفيف فصار فيا
باعتبار الحاجة وهذه الاصناف اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة
وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال
كلها فكذا هنا فكان قول الشافعي رحمه تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعباد
وهو خطأ عظيم واما التكبير فما وجب بعينه بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من
البدن من جوارح فعلا واللسان قولا فصار حكم النص بجعل التكبير
الله فعلا لكونه ثناء مطلق فعديناه الى سائر الاثنية مع بقاء حكم النص
وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما ادعينا هذا دون ان يكون
التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الاركان افعالا يوجد من البدن
بحيث البدن فعلا فكذا اللسان وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه
لان من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين
والماء آلة فاذا عدينا حكمه الى سائرها يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه
وهو كون الماء صالحا للتطهير وهو حكم شرعي وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال هذا
حكم شرعي في المزيل الطاهر في محل العمل فعديناه الى نظيره ولا يلزم ان
الحدث لا يزول بسائر المائعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث
الا باثبات الشارع ذكره مشروع يثبت في محل الفعل غير معقول عند الاستعمال

الماء

الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي بخبثه فلم يستقم اثباته في اوان
استعمال سائر المائعات بالرأي وهو مما لا يعقل مع ان سائر المبا
يعات ليحتمل الحدث بخبثها لانها اموال لا يوجد مباحة غالبا ولا يلزم
ان الوضوء يجوز بهذا بنبيذ التمر لان التغيير يثبت في محل العمل
بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه
حدود لا يهتدي لدركها الا بالتأمل في الانصاف وتعظيم حدود
الشرع وتوقير السلف رحمهم الله من الصحابة وفضلا

باب ركن القياس

ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له
في حكمه لوجوده وهو جائز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلنا
ها علة للزكاة في الحلي والطعم جعله الشافعي رحمه الله علة الربوا ووصفا
عارضا كما في قول النبي عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر ودم
العرق انفجر صفة عارضة غير لازمة وعللنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا
وخفيا ويجوز ان يكون حكما لقولنا البنت جعلت الى ساله عن الحج ارأيت
لو كان على ابيك دين وهذا حكم وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه
بمطلق موت المولى وهذا حكم ايضا ويجوز ان يكون فردا وعددا
كما في باب الربوا ويجوز في النص وفي هذا الاشكال ويجوز في غير ما قلنا ان

ثابتا به كما جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعدام العاقد وليس
في النص ذكره والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة والعجز عن التسليم وليس
في النص عقل الشافعي رحمه الله عليه في نكاح الامة على الحرة بارقاق جزء منه
وليس في النص لكنه ثابت به وانما انكرت هذه الوجوه لان العلة انما يعرف
صحتها باثرها وذلك لا يوجد في الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص جملتها لا يجوز
ان يكون علة واختلفوا في الذي تكون علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة
بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف والخلف لا يصير حجة
الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذكر على مثال الشاهد
لا بد من صلاحه بان يصير اهلا للشهادة ثم عدالته ليصير منه ادا الشهادة
ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص واتفقوا ان صلاحه انما يراد به ملائمته
وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة لانا وشرى
فيعرف منه ولا يجب العمل قبل الملائمة كما لا يجب العمل بشهادة الشاهد قبل
الاهلية لكن لا يجب العمل الا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الاثر وانما يصح
بالاثر ما جعل اثره في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله عليه عدالته
يكون مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا للسلامة عن المعارضة والمناقضة
وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله عليه بل عدالته في العرض على الاصول فان لم
يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا

فعلى

فعلى القول الاول يجب العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يجب لانه لم يصر حجة
وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا ثم النقض فيه والمعارضة دفع
واقبح اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب
وهو الخيال وهو كالتحري جعله حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة
ثم العرض بعد ذلك للاحتياط كالخبر فالشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اهل
الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا
كان ملائما غريبا صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول
الآخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل
ان يكون مجروحا فلا بد من العرض على المزكين وهم الاصول ههنا وادنى
ذلك اصلان ولا يعتبر واذكر لان التزكية بالاحتمال لا يرد ووجه قولنا
انا انما احتجنا الى اثبات صحتها لا بالحس ولا بعيان وهو الوصف الذي جعل علما
على الحكم في النص وهو لا يحس فانما يعلم باثره الذي جعل ظاهرا في موضع من المواضع
الا يرى انا نعرف صدق الشاهد بالخبر انه غير محظور دينه وذلك مما
يعرف وجوده باثره وكذلك يعرف الصانع استدلالا باثار صنعه وذلك مما
يعرف بالبيان والوصف بعضه يجيء عليه على ما بين ان شاء الله تعالى فوجب
المصير اليه لان الاثر المحسوس فاما الخيال فاسد باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه
باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا ينفك عن
المعارضة

لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة
كما لا تحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصل فلا يصح بالتعديل لان
الاصول شهود ولا بد من كونهم اهلا للتزكية من غير ذكر الاحوال التي هي
ومعانيه وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود فاما قولهم
بان اثر هذه متمسكا بالطاعة متصل عن المقصد فنتوهم سقوط شهادته بخلاف
الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يصير
علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في اصله اولى من الاحتمال
في المعتبر فرعا على اصله الا ترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملاءمة
والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل
مشروع معقول لا لة عليها بينا وانما يظهر ذكرنا بامثلة مثل قول النبي ﷺ في الهرة طهارة
انها ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم تعليل الطهارة بما ظهر اثره وهو
الضرورة فانها من اسباب التخفيف لسقوط الخطاب بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في
مخمصة غير متجانف لاثم والطواف من اسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل
به من الضرورة ومثل قوله عم للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة
وصد بعد النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر في التطهير
وتعلقه بالانفجار وله اثر في الخروج لانه بغير معتاد والانفجار آفة ومرض
لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

ومثل

ومثل قوله لعمر رضي الله عنه وقد سأل النبي عن القبلة للصائم فقال ارأيت لو
تمضمضت بماء ثم مججته كان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم
كف عن شهوتي البطن والفرج وليس في القبلة قضاء شهوة لا صورة ولا معنى
مثل المضمضة بماء ثم مججته وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة
للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب رسول الله صلعم
في الجد فمنهم من اعتبر بالاشياء مثل فروع الشجرة وشعوب الوادي واحتج ابن عباس
رضي الله عنه فيه بوجوب الحط في القرابة وهذه امور معقولة باثارها وقد قال
عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال له اذى لنا رجل شيئا اليس
يكون خمرا ثم يصير خلا فاكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغيير الطباع وقال
ابو ح رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه
لانه اعتق برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان وقال محمد رحمه الله عليه
في ايداع الصبي لانه سلطه على الاستهلاك وقال الشافعي رحمه الله عليه في
الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجم عليه والنكاح امر حمد عليه
وهذه اوصاف ظاهرة بلا اثر وقال الشافعي رحمه الله عليه في النكاح لا
يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وقد ذكر اثره في هذا الحكم
لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الخفة للضرورة واما ما ليس بمال فغير

مبتذل

فيجب اثباته بالحجة الاصلية ولئن ازداد خطره على ما هو المتبدل وعلى هذا الاصل جرينا
في الفروع فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح مؤثر في التخفيف
في فرضه حتى لم يستوعب محله فكذلك في سنته اولى واما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير
مؤثر في ابطال التخفيف علمنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما
شرعت الا لحاجة العاجز لكنا نعتمد فيصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم
يمكن بالبكارة والثيابة اثر في ذلك وقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر
لان التعيين في الاصل للتمييز وذلك يحتاج اليه عند المزاحمة دون الانفراد
وعلل بانه فرض ولا اثر في الوصف الا في احتياط الامور وهو اكثر من ان يحصى فان قيل
التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بالاصل قلنا الاثر لا يكون الا باصل
مجمع عليه مثل قولنا في الماء الجاري انه سقط عنه استهلاكه لان اصله اباحة الطعام
على انا نسمي ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه
مسكوت لوضوحه

الثانية
باب ________ المقالة

وتقسيم وجوهه وهو الطرد اعلم ان الاحتجاج بالطرد احتجاج بلا دليل
ولا حجة ومن عد الطرد حجة نظر الى الصورة فقط وبعضهم الى ان قال لما دليل
على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام في هذا الباب قسمان قسم في بيان الحجة
والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دلالة الصحة

لكنهم

لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول
وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحال لا
ولا حكم له واحتجوا بان دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف فكل
وصف عين له نقض من النصوص ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة
بنا الى معنى يعقل والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا يتعين
الشهادة بكل وصف كما جعل كل مال الحال من الشاهد شاهدا ثم لم يجعل ان يكون
كل لفظة شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا فاما قوله انها امارات فكذلك
في حق الله تعالى فاما في حق العباد فمسلم ان نسبة الاحكام الى العلل كنسبة
الاخبار الى افعالهم وسبب الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما
يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنا جعلت موجبة شرعيا
في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة السبب يجب القصاص على القاتل
ومقدمات القتيل بالحلية واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل
والشروط ومجرد الاطراد لا تمييز وكذلك العدم عند عدمه لانه
يرى مثل الشرط فيه ولان نهاية الطرد للجهل لانه يقال له وما يدريك انه
لم يبق له اصل مناقض او معارض وهل يثبت ذلك الا بان وقف
عن الطلب وقد كان يأتي لكنه ذلك فبطل الطرد فاما العدم فليس بشيء
فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصلح

شرط عدم الايرى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف واما من شرط ان
يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بانه الوضوء وبقول النبي عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فلا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد
يوجد الا نادرا في بعض الاصول فانه يفضي الى جعل الصلاة وذكر في مسلم ايضا لان الحدث
لم يثبت نصا في الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم
بالتراب الذي هو بدل عن الماء مطلق بالحدث كما ذكر الغسل وهو التطهير
فقال وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد
منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا و
النص في البدل نص في الاصل لانه [illegible] بسببه اما الدلالة فقوله تعالى اذا
قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث
وفيه النظم واما علم لان الوضوء تطهير فدل على قيام النجاسة واستغنى عن ذكره بخلاف
التيمم والوضوء متعلق بالصلاة والحدث شرط فلم يذكر الحدث فيعلم انه سنة
وفي فوائد فكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة واما الغسل فلا يتعلق
بكل صلاة بل هو فرض خالص فلم يشترط الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب معلول
بشغل القلب وهو لا يوجد غضب [illegible] بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه
وانما التعليل للتعدية واما تعميم هذه الجملة فان اول اقسام الاطراد وجودا

او وجود

او وجودا وعدما والذي يليه الاحتجاج بالنص والعدم والذي يليه
الاحتجاج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذي
يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون
الوصف مختلفا فيه للاختلاف والذي يليه ما لا ينكر فساده والذي يليه
الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلانا قلنا الاطراد لا يثبت الا بكثرة الشهود
او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرار
العبارة بل باهلية الشاهد وعدالته ولخصاص ادائه ولان الوجود قد يكون
اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرط الاترى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه فكيف
فكيف يصلح علة لوجود غيره وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز
وجوده لغيره ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز انه لعدم
الحكم لعدم شرطه وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا ذكره
وقد دل عليه التعليل فخصص عليها فيه ان شاء الله تعالى الان هذا على تنزيه
العلل [illegible] فكان معتمدا على اقسامه ثم التعليل بالنفي مثل قول الشافعي
رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة النساء لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق
لانه ليس بينهما بعضية فلا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز
سلام المروي في المروي لانهما مالان لم يجمعهما طعم ولا جنس وهذا
في الظاهر فيه على فساد العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيئا فلا يصلح

حجة

على اثبات الامر ان تنقضه العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر الا ان يقوم الا خلاف
في حكم بسبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع واحد الاثنين له مثل قول
محمد رحمه الله عليه في ولد المغصوب انه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من
المولود لانه لم يوجد علته المسلوبة من خيار وكذلك لان ذكر لا يوجد لغيره فاما
قوله ليس بمال فلا يمنع قيامه صفة الاثر في محل الاثبات بشهادة السامع المجادح هو
ان الملك من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت معها فصار
فوق اللعان في هذا الدرجة وكذلك في الخلع على ملتزف واما الاحتجاج
باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي رحمه الله عليه وذلك في كل حكم عرف وجوبه
بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب البقاء على ذلك موجبا
يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة موجبة لكنها حجة
دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز
ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا
بقوله على السواء والشافعي رحمه الله عليه جعله موجبا حتى تعدى الى المدعي
فابطل دعواه وابطل الصلح وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب
الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده ان القول قوله ولا
يجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي رحمه الله بغير بينة وكذلك رجل قال
لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم فلا ندري دخل
ام لا

ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج بان الحكم اذا
ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا الا ترى ان حكم النص بقي بعد وفاة الرسول
حتى تعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن الوضوء لم يلزمه وضوء
آخر ولزمه اداء الصلاة بها وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم
شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له
او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وانما بقي ملكه
لعدم ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهدوا للمدعي
ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم
لا يوجب بقاءه لان الايجاد لا يوجب البقاء فصح الافناء وهذا لان ذلك
بمنزلة اعراض لحدوث فلا يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجوده الا ترى
ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء ووجود
الملك لا يمنع الزوال وهذا الاشكال الا ترى ان النسخ في دلائل الشرع
انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام
على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب اما فصل الطهارة و
والملك باثبات وما اشبه ذلك فلا نسلم هذا الباب بل ذلك من جنس ما ثبت بدليله
لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح وكذلك حكم الوضوء والحدث
الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل
المناقضة

فيبقى المعارض له حكم التأبيد فكان البقاء به بدليله وكلامنا فيما يثبت بقاؤه
بلا دليل كصحة المعقود وكذلك الأوامر المطلقة في حق الزمان إنما يتناول أحكاما
تحتمل التوقيت فيجري البقاء احتمال فأما حكم الوضوء والإيمان وحكم الطهارة
فلا يحتمل التوقيت ولذلك قلنا جميعا في رجل أقر بحرية عبد ثم اشتراه
إنه يصح على اختلاف الأصلين أما عندنا فلأنا قلنا إن
قلنا إن قول كل واحد من العاقدين لا يدوم قائما وعلى قوله قول البائع يرجع
إلى غيره بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه فأما قول المشتري إنه حر فليس
يرجع إلى أصل غيره بدليله فلم يكن حجة على خصمه وأما الاحتجاج بتعارض الأشباه
فمثل قول زفر رحمه الله عليه إن غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لأن من
الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل
لأن الشك أمر حادث فلا يثبت بغير علة ولأنه يقال أتعلم أن هذا من
أي القسمين فإن قال لا أدري فقد جهل وإن قال لزمه التأمل والعمل
بالدليل وأما الذي لا يستقل إلا بوصف يقع فباطل مثل قول بعض أصحاب
الشافعي رحمه الله عليه في مس الذكر إنه حدث لأنه مس الذكر فكان حدثا
كما إذا مسه وهو يبول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا
إلى أصل وكذلك قولهم هذا المكاتب فلا يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدى
بعض بدل الكتابة لأن أداء بعض البدل بغير عوض مانع عندنا

فلا يجوز

فلا يبقى إلا الدعوى وأما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك أخاه
إنه شخص يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق في الملك كابن العم وقولهم في
الكتابة الحالة إنه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا
في نهاية الفساد ولأن الاختلاف في ذكر فيه فلا يبقى وصفا حالا وأما
ما لا يشكل فساده فمثل قولهم لبعضهم إن السبع أحد عددي صوم
المتعة فكان شرطا لجواز الصلاة كالثلاث بدليل قراءة الفاتحة
ولأنه أحد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلاة كالواحد ولا في
الثلاث أو لأنه ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلاة كما
دون الآية ولأن هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من أركانها
ما له عدد وسجدة كالحج وكما قال بعض مشايخنا إن فرض الوضوء فعل يقام
في أعضائه فلم يكن النية شرطا فيه إذا أتى فيها كما على القطع قصاصا أو السرقة
وهذا مما لا يخفى فساده فأما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم
حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لأن لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار
وهذا لا يكون وجوده فلا دليل لنفي احتمل وجوده وكيف صار دليلا
ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله عليه في العنبر إنه لا خمس فيه لأنه لم يرد
فيه الأثر لأنه قد ذكر أنه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس
في الماء يعني أن القياس نفيه ولم يرد أثر يترك به القياس أيضا فوجب
العمل

بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ولان الناس تفاوتوا في العلم والموفقه بلا شبهة فقول القائل لم يعلم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا وصف العجز فاما البشر ففيه صفة العجز لازمة والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يحيط بالشرع سببا له السفه او العته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل

باب حكم العلة فاما

الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله عليه فاذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه ثابت وصفه بعلومه والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان التعليل شرع مدركا للاحكام الشرعية على ما بينا وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط ووصفه ابطال الشرع بطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع

بالرأي باطل فكذلك رفعها واما القياس الا الاعتبار باصولها وهي قبطل التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل بنفيها ايضا لانه نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع فاما التفسير القسم الاول فمثل قولهم في الخنا بانفرادها انه يحرم النساء فهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالرأي ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط لشطر الصلاة لا يصح الكلام فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا هذا الحكم يستوي شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول المضاف للاضع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي العلة كما بيناه بدلالة النص وكذلك قلنا في السفر لان النبي صلعم قال ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر يعتبر تخفيفا كلا فالفطر في السفر ولا التخيير على وجه لا يتضمن رفقا بالعبد ونفعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف فثبت دلالات النصوص واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام يشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطي

لا يثبت حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي
صفة اليمين الموجبة للكفارة واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط
التسمية للذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل
شرط النكاح لصحة الطلاق عندنا فهو حد السبيل عليه والاختلاف في
صفة الشرط مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول
لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير النية
واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم
بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن واما صفته فمثل
الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وهي صفة العمرة وفي صفة حكم
الرهن بعد انعقاده انه وثيقة لجانب الاستيفاء وكالاختلاف في كيفية وجوب
المهر وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس ولهذا لم
اختلاف الناس بالرأي في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم
مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأي و
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد لها في الشريعة اصل يصح تعليله فاما
اذا وجد فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام
وتكلموا فيه بالرأي لانا وجدنا له اصلا وهو الصرف ووجدنا له
بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثل هذه صحت التعدية

الاثر

الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا
ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا
وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجمل واما
النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة
فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وهذا

باب القياس والاستحسان

وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع
الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته واثره ونوعي الاستحسان ما قوي
اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده فانما الاستحسان
عندنا احد القياسين لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه الاولى
في العمل به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر
الاولى منه والاستحسان اقسام وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة
وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا ومنه ما يثبت بالاجماع وهو الاستصناع
ومنه ما يثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاواني
وانما عرضنا هنا تقسيم وجه العلل في حق الاحكام ولما صارت العلة
عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثره قياسا وسمينا الذي
قوي اثره استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان

وانكشف خفيا على الاول وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلا
والظهور الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره
وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره وكالنفس مع القلب
والبصر مع العقل فيسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدم منع التعدي
مثاله ان سؤر سباع الطير في القياس نجس لانه سؤر ما هو سباع
مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء في حرمة
الاكل وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع
به شرعا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين حكمين وهو
النجاسة المجاورة فثبت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير
يشرب من المنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال
عن مجاورة النجس الا يرى ان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا
باطنا يتعدم ذلك الظاهر في مقابلته فيسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم
لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما بينا ان شاء الله تعالى في باب
بيان تخصيص العلة واما الذي ظهر فساده واستتر صحته واثره فهو
القياس الذي عمل به علماؤنا وقابله استحسان ظهر اثره وبطن فساده
فسقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلاة انه يركع
بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان

لا يجوز

لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود الصلاة
فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس اولى باثره الباطن
والاستحسان متروك لفساده الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند
التلاوة قربة مقصودة الا يرى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما
الغرض مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلاة
يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلاة بخلاف سجود الصلاة فصار
الاثر الخفي مع الفساد الظاهر احق من الاثر الظاهر مع الفساد الباطن
وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول فاكثر من ان يحصى واما بيع
المستحسن بالقياس الخفي ان هذا النوع يتعدى بخلاف الاقسام الاول
لانها غير معلولة الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض لا يوجب يمين
البائع قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البائع هو الذي يدعي
وفي الاستحسان يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا
وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين والى الاجارة وما يشبه ذلك واما
بعد القبض فلم يجب على البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة
وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم بجهلهم بالمراد واذا
صح المراد على ما قلنا بطل المنازعة في العبارة وعجبا انهم لم يتركوا

الحجة بالهوا والشهوة وقد قال الشافعي رحمه الله عليه في بعض كتبه استحسن كذا
وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصح ما فاقواهما والاستحسان بالاثر
يبين من باب خصوص العلل ايضا على ما بينا ان شاء الله وهو نوع في بيان حكم العلة
الثابتة في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطا وراجع الى فصل من احكام العلل
انه لا يثبت به الحكم قطعا ويقينا ويبتنى عليه مسائل احوال المجتهدين وهذا

باب ——— معرفة احوال

المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد والكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه
فان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه معانيها وان نعرف وجوه القياس على
ما تضمنه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان
نعرف وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي
حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والاصل ان
الحق في موضع الخلاف واحد او متعدد فعندنا الحق واحد وقال بعض
الناس وهم المعتزلة الحقوق متعددة وكل مجتهد مصيب لما ادى اليه
اجتهاده ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم يستويان في المنزلة وقال
عامتهم واحد من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان
المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب
في ابتداء اجتهاده ولكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه وهذا القول الاول هو المختار

عندنا

عندنا وقد روي ذلك عن ابي يوسف رحمه الله عليه انه قال كل مجتهد مصيب
والحق عند الله واحد ومعنى هذا الكلام ما قلنا واحتج من ادعى الحقوق بان
المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك الا ما وسعهم ذلك
الا ان يجعل الحق متعددا وجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف
كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى تادى الفرض
عنهم جميعا ولا يتادى الفرض عنهم الا باصابة المامور به مع احاطة
العلم بخطا من استدبر الكعبة وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة
عند قيام الدليل كما صح ذلك عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك
عند اختلاف المكلفين ومن قال باستواء الحقوق قال لان الدليل المتعدد
لم يوجب التفاوت ووجه القول الاخر ان استواءها يقطع التكليف لانها
اذا استوت ليثبت التخيير والاختيار من غير امتحان وسقطت درجة العلماء
وبطل الدعوى وسقط وجه النظر الا يرى ان الاختلاف في اختيار
وجوه كفارة اليمين ثابت وان اختيار بمجرد العزيمة صحيح بلا واحد
تامل فلذلك وجب القول بان بعضها احق ووجه قولنا ان الحق واحد وان
المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى قول الله تعالى ففهمناها سليمان واذا
اختص سليمان عم بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر اليه كان الاخر خطاء وقال
النبي عم لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات
فلك حسنة

وقال ابن مسعود رضي الله عنه في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان
اخطأت فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله
منه بريئان وقال النبي عم واذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على
حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل
على احتمال الخطاء ولان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وبسببه
اما السبب فلانه لا يتعدد ولا يتعدى متعددا الا انه يعتبر تعدده حينئذ فيوجب
ذلك ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا ترى انه
لو توهمنا غير معلول لم يكن حكم متعددا وذلك مما لا يحتمله صيغته بيقين
فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير ويصير النوع به مخالفا للاصل واما الاستدلال
بنفس الحكم فلان الفطر والصوم وفساد الصلوة وصحتها وفساد النكاح
وصحته ووجود الشيء وعدمه وقيامه وقيام الحظر والاباحة في شيء
واحد مستحيل اجتماعه ولا يبيح المستحيل حكما شرعيا وصحة التكليف تحصل
بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء وقال ابو حنيفة رحمه الله في مدعي
الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي
وهذا شيء احتاط به القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه
في حق المطلوب مائل عن الحق وهو معنى الجور والظلم وقال محمد رحمه الله في الملا
عنين ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضي بينهما بعد الحكم وقد اخطأ السنة

ودليل

ودليل ما قلنا من المذهب لاصحابنا ان المجتهد يخطئ ويصيب في كتب
اصحابنا اكثر من ان يحصى اما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا فيه ذكران المتحري
يخطئ ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى انه في كتاب الصلوة في قوم
صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا فمن علم منهم حال امامه وهو مخالفه
فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة
لما فسدت وقد كلفوا التحري والطلب كما تحروا اذا صلوا في جوف الكعبة واما
قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل
كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وانما المقصود وجه
الله تعالى واستقبال الكعبة ابتلاء واذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء
الاصابة وحصل المقصود وهو طلب رضا الله تعالى سقطت حقيقته الا ترى ان
جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب
فتبين ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء فيكون قولهم انا كلفنا اصابة
الحق حقيقة ممنوعا لان الدليل الطمع في الاصابة غير موجب لكون اللزوم
بقدر الحجة وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله كلف المتحري اصابة حقيقة
الكعبة حتى اذا اخطأه اعاد صلوته فاما من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء
فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطاء وبالحديث بقول النبي عم في اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب

ما بخا الاعمر واحتج اصحابنا رحمهم الله بحديث عمرو بن العاص وبقوله تعالى
وكلا آتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اظهر بالعمل فاما اصابة المطلوب
فمن احدهما وقال عبد الله بن مسعود والاسود كلاهما اصاب في صنيعه مسروق
احب الي فيما سبقا من ركعتي المغرب ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه فكان مو
جب الاجر على الابتداء فعله وحرم الصواب والثواب نوافل اما بتقصيره
او حرمانا من الله عز وجل ابتداء واما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
باشارة ابي بكر فكيف يكون خطاء الا ان هذا كان رخصة والمراد بالآية على حكم
العزيمة لولا الرخصة فالخلاف في هذا الباب لا يفصل ولا يعاقب الا انه يكون طريق
الصواب بعينا فيما تقدم انما سببنا القول بعد والحقوق لان المعتزلة لقولهم
بوجوب الاصلح في تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح وبانه يلزم الولي
بابنهم وهذا يعين مذهبهم والمختار من العبارات عندنا ان يقال
ان المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد باحتراز عن الاعتزال الخاص او بابطنا
وعلى هذا ادركنا مشايخنا وعليه بعض اصحابنا المتقدمين رضي الله عنهم
اجمعين ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة وبطل الاجتهاد ويتصل
بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلل وهذا

باب فساد تخصيص العلل

من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذكر انه يقول كل نهل يوجب في ذلك

لكنه

لكنه لم يجب على انه قضا مخصوصا من العلة بهذا الدليل واحتجوا ان التخصيص غير
المناقضة لغة وهذا الظاهر لانه بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد
صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة قال ولان المعدول عن القياس
سنة او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم
ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيبطل فض
واحتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان يقبل بيانه ان العدم لمانع والا فقد تناقض
وكذلك لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لانها
لا تحتمل فسادا وبنى على هذا انقسام الموانع وجعلها خمسا وجعل مانعا يمنع
انعقاد العلة ومانعا يمنع تمام الحكم ومانعا يمنع لزوم الحكم وذكروا في الرامي
اذا انقطع وتره او انكسر فوقه بهمته فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين
مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم
وهو ان يصيبه فيدفعه ترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم
تداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب
فراش ثم يصير له كالطبع خاصة فيامن منه فيصير بمنزلة من ضرب الفالج
كانه طبعا فانما يتوقف طبعا صار حكم الصحيح ومثاله من
الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينعقد واذا اضيف الى مال غير مملوك
للبايع منع تمام الانعقاد في حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم

وخيار الرؤية يمنع الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم واما الدليل على صحة
ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تخصيص الخصوص على ما مر ذكره ان دليل
الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ويشبه الاستثناء بحكمه واذا كان كذلك وقع التعارض
بين النصين فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن النص العام يحتمل ضرب من الاستعارة
بان اريد به بعضه مع بقاء به حجة على ما مر وهذا لا يكون في العلل ابدا لان
ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة
وهو ذكرنا في الاصل لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف او نقصانه الذي سميته
مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه يتبدل العلة فيجب نسبة العدم
الى عدم العلة لا الى المانع او جب الخصوص مع قيام العلة وفرق ما بيننا
وبينهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم مع قيام العلة الى المانع
مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض ما يتناوله العام مع قيام
دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة ينعدم بعدم وصف
العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص وهذا الطريق
اصحابنا في الاستحسان لانا انما القياس ان نترك بالنص فيعدم حكم العلة
لعدمها لان العلة لم يجعل علة في مقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا مع
قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لان احدهما لا يفسد صاحبه فوجب
القول بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة.

علة لان في الضرورة اجماعا ايضا والاجماع مثل الكتاب والسنة
واما في العدم الاول لما ذكرنا في باب الاستحسان فصار عدم الحكم بعدم
العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة وبيانه
ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه فسد صومه لان ركن الصوم
قد فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة لمانع وهو الاثر وقلنا نحن العدم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي
منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي
الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه
لما صار سببا لملك بدل المال وجب ان يكون سببا لملك المبدل واما المدبر
فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان المغصوب لا يحتمل الانتقال
فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم
العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة لان ضمان المدبر
ليس ببدل عن العين المغصوبة لانه بدل عن اليد الفائتة كما قلنا في الحر
بمحل النقل فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا
اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير وانما يلزم الخصوص
على العلل الطردية لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات
دون المعاني كالخاص والعام ومن ذلك قولنا في الزنا انه حرث للولد

فانهم متقادمو ولما خلق الولد من مائهما واذا اجتمعا على الولد وجاءت
بينهما بسبب البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها كبناته وامهاته
وآبائه وابنائه كآبائها وابنائها فيلزم على هذا انه لم يحرم الاخوات
والعمات والخالات فقال اهل المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام
العلة وقلنا بل العلة صارت علة لاثبات الابوة والامومة وهي لم يجعل علة عند معارضة
النص وفي هذا معارضة لان حكم النص يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات
وغيرهن فلا يبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس
هذا انها بالخصوص بسبب وهذا واضح جدا ومن احكم المعرفة واحسن الطوية
سهل عليه تخريج الكل على هذا الاصل ان شاء الله

باب

وجوه دفع العلل

العلل قسمان طردية ومؤثرة فاما وجوهها وعلى كل قسم ضروب من الدفع
اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسدة فاربعة
اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع
والاصل اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر اثره الثابت
بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه
على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب التخصيص مثل قولنا مسح في
وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف لا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة

النجاسة

النجاسة الا يرى ان الحدث اذا لم يعقبه الم يسن مسحه وهذا يذكر في آخر
هذا الفصل ان شاء الله تعالى على الاستقصاء وكذلك فساد الوضع لا يتصور
بعد صحة الاثر اذ لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد واما عدم
العلة وقيام الحكم فلا بأس به لاحتمال علة اخرى الا يرى ان العكس ليس
بشرط لصحة العلة لكنه دليل صحيح واما الفرق فانما فسد بوجوه ثلثة
احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون دعوى فاذا ذكر في الاصل معنى
اخر صار مدعيا ولانه دعواه ذكر المعنى الذي لا يصلح للتعدية الى هذا
الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسئلة
ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يحتج بما قال في الفرع الا انه اراد ان عدم
العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على ما مر ذكره فلانه
لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى واما القسم الصحيح فوجهان المعارضة
والممانعة وهذا باب

الممانعة

وهي اساس النظر لان السائل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار
وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله علة
اموجود في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة والممانعة
في المعنى الذي به صار دليلا اما الاول فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح
دليلا مثل قول الشافعي رحمه الله عليه في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء

مع الرجال لانا قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك
بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا
في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي
يدل على التحقيق فان هذا شيء عند الخصم والنهي عن الشرعيات يدل على التحقيق عنده
ومثل قول الشافعي رحمه الله عليه في اليمين الغموس انها معقودة وذلك اكثر من
ان يحصى واما الممانعة في الشروط فقد ذكرنا شروط التعليل وانما يجب ان يمنع
شرطا منها هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل قول الشافعي
رحمه الله عليه في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كالثمن في
البيع فيقال له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون
الاصل معدولا به عن القياس لحكمه وانا لا نعلم هذا الشرط هاهنا واما الممانعة
في المعنى الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر
ليس بحجة عندنا فلا يجب الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه حجة ودليلا
حتى يبين اثره وسبيله في هذا الكلام سبيل المنكر وانما يعتبر الانكار معنى لا
صورة مثل قولنا في المودع يدعي رد الوديعة ان القول قوله وهو مدعي صورة

باب المعارضة

ويلي السائل بعد الممانعة الا المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة
ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله

العكس

العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب فاما القلب فله معنيان
في اللغة يقوم بكل واحد منهما فرد من الاعتراض اما الاول فان يجعل
الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه ومثاله من الاعتراض
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم فرع فاذا
قلبته فقد جعلته منكوسا فكان هذا معارضة فيها مناقضة لان ما
جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل
القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف المحض فلا
يرد عليه القلب لان الوصف لا يكون حكما شرعيا لحكم ومثاله قولهم الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة يكون
في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فقلنا المسلمون
انما جلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا
في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا ان يخرج الكلام
مخرج الاستدلال لان الشيء يجوز دليلا على الشيء وذلك الشيء
دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوأم وذلك
مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح كالحج فقالوا الحج
انما يلتزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها كالبكر
في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر لما وقع سببا على سبيل
الوجوب

التقرب اليه بسبب النذر من طاعته بالبدن والمباشرة وهو منفصل عن النذر
فالشروع يحصل فعل القربة فلان يجب صيانته بالاتمام عليه اولى وكذلك
الولاية شرعت بعجز المولى عليه نظرا له وهو قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال
في الثيب والبكر فيه سواء فاما الجلد فالرجم فليسا بسواء في نفسهما وفي شروطهما
ايضا حتى افترقا في شرط الشهادة وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسا
بسواء وسقط لخوف فوت الركعة عنه ومن عجز عن الافعال لم يسقط الركن
اصلا بخلاف الافعال وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة
الا يرى ان احد شطري القراءة سقط منه وهو السورة وسقط الجهر وصفته
وهو الجهر فلم يجز الحاقه به فيفسد الاستدلال واما النوع الثاني منه فنحو من قلت
الشرع طرد النظم وذكر بان يكون الوصف شاهدا عليك فقلبته فجعلته شاهدا
لك وكان حجة لك فصار حجة للخصم فنقض كلامه لا اصحابه فصار بها
معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بمعنى آخر لانه يوجب الاشتباه
الا ترجيح ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف زايد فيه
تقرير للاول وتفسير فكان دون القسم الاول مثاله قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان
صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين
بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل قولهم في مسح الراس انه ركن

في وضوء

في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركنا في وضوء
وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان
مسح الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة
عليه بمنزلة التكرار في الوجه واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل
في مقابلة القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل والثاني
معارضة فاسدة واصله رد الشيء الى سننه الاول مثل عكس المراة اذا
رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كانه وجهه في المراة وذلك مثل
قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا وما يشبهه
مما يصلح لترجيح العلل على ما يبين ان شاء الله تعالى والنوع الثاني ان يرد على
خلاف سببه مثل قولهم هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع
كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة
ولانه لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل
الا بطريق الابتداء ولان الاول المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه
والاستواء مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد
وذكر مبطل القياس واما المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل
اما التي في الفرع فاصحها وجوها المعارضة بضد ذلك الحكم فيقع به كمحض
المقابلة

فيمنع العمل ويسد الطريق الا بترجيح مثاله قولهم ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف والثاني معارضة بزيادة هي تغيير
الاول وتقرير له مثل قولنا ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
الغسل وهذا احد وجهي القلب على ما قلنا واما الثالث ففيه نفي لما اثبته الاول
والاثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير مثل قولنا في اليتيمة انها صغيرة فتنكح كالتي لها
اب فيقالوا انها صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال وهذا تغيير
للاول لان التعليل لاثبات الولاية لغير الولي الا انه يجب بهذه الجملة نفي الاول
لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرها بناء عليها بالاجماع واما الرابع
فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا ففيه صحة من وجه وعلى ذكره قلنا الكافر
يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فيقالوا بهذا المعنى وجب ان يستوي
ابتداؤه وقراره كالمسلم واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول لكن
فيه نفي الاول ايضا مثل قول ابي حنيفة رحمه الله عليه في التي نعي اليها زوجها
فنكحت وولدت ثم جاء الاول حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب
فراش صحيح فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به
نسب الولد كرجل تزوج امة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو
صحت المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح

بانه

بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان الثاني شاهد والعادة في
فيبني بعقد المسئلة وهو ان الصحة والملك احق واما المعارضة في الاصل
فثلاثة معارضة بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده
لو افاد تعديته والثاني ان يتعدى الى فصل مجمع عليه والثالث ان يتعدى
الى فصل مختلف فيه ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع
الفقهاء على ان العلة احداهما فصار تمييزا منه فيه بالاجماع فيصير اثباتها
الاخرى ابطالا لا من طريق الفرق والجواب ان الاجماع انعقد على فساد
احدهما لمعنى فيه الا الصحة الا ترى ان الكيل والطعم الصحيح احدهما لا بعينه لكن
الفساد ليس لصحة الاخر لانه لكن لمعنى فيه بعينه فاثبات الفساد لصحة الاخر
باطل فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فا
ذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي
حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فيقالوا اليس كالبيع لانه
يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول ان القياس لتعدية حكم
النص بعينه تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم
الاصل وقفه ما يحتمل الرد والفسخ والمنع في الفرع يبطل اصلا ما لا يحتمل
الفسخ والرد وكذلك ان اعتبر بالاعتاق في المريض ان حكم الاجماع هو توقف
العتق ولزوم الاعتاق واستعد عدمه للبطلان اصلا فكان ادنى

في الأصل حكمًا غيره قلنا لم يسلم ومثل قولهم قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ
فيقال ليس كالخطأ لأن عدم المثل غير معقول عليه وليس لما قلنا أنه لا يسلم قيام
شرط القياس وتغيير الحكم الأصل في الفرع لأن المال خلف عن القود وأنه جعله
من أجاله وقد بينا أن المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة أثرها وإنما
تبين ذلك بوجوه أربعة

باب وجوه دفع المناقضة

وحاصل ذلك أن المجيب متى أمكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما تصور مناقضة
بتوفيق بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء
بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات أنه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك
بطل التناقض أما الأول فبالوصف الذي جعله علة والثاني بمعنى الوصف
الذي صار به الوصف علة وهو دلالة أثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك
الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم أما الأول فظاهر مثل قولنا في مسح
الرأس أنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لأنه ليس بمسح
لكنه إزالة النجاسة ألا يرى أنه إذا أحدث فلم يتلطخ بدنه لم يكن المسح سنة
وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج من الإنسان فكان
حدثًا كالبول ولا يلزم عليه إذا لم يسل لأنه ظاهر وليس بخارج لأن تحت
كل جلدة رطوبة نجسة وفي كل عرق دم فإذا زايله الجلد كان ظاهرًا لا خارجًا

وهذا عمل

وهذا عمل ألا يرى أنه لا يجب به الغسل بالإجماع وأما الثاني فبمعنى الوصف
فكما مر لأن الوصف لم يصر حجة بصيغته وإنما صار حجة بمعناه الذي يعقل
به وذلك ضربان أحدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرًا والثاني بمعناه الثابت
به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق وهو كالمساواة لغة وصح الدفع كما صح
بالقسم الأول فكان دفعًا بنفس الوصف وهذا أحق وجهي الدفع لكن الأول
أظهر قيدًا بأنه وذلك مثل قولنا مسح في الوضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونًا
كالمسح على الخف ولا يلزم الاستنجاء لأن معنى المسح تطهير حكمي غير معقول
والتكرار لتوكيد التطهير فإذا لم يكن مرادًا بطل التكرار ألا يرى أنه
لو زال بعض محله بطل في الاستنجاء لأنه لإزالة عين النجاسة وفي
التكرار توكيده ألا يرى أنه لا يتأدى ببعضه فصار ذلك نظير الغسل
وهذا معنى ثبت بعلم المسح لغة وكذلك قولنا إنه نجس خارج فكان حدثًا
كالبول ولا يلزم إذا لم يسل لأن ما سال منه يجب وجب تطهيره ووجب
غسل ذلك الموضع فصار بمعنى البول وهذا غير خارج إذا لم يسل حتى لم
يتعلق به وجوب التطهير وأما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب إنه سبب
لملك البدل فكذا الملك المبدل ولا يلزم المدبر لأنا جعلناه سببًا فيه أيضًا
لكن امتنع حكمه لمانع كالبيع يضاف إليه ومثل قولنا في الحبل الحائل أن المصول
عليه أتلفه لإحياء نفسه والاستحلال لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف

كما اذا التقيه وقعا المحيضة ولا يلزم مال الباغي وما يجري مجراه لان عصمته
لم تبطل عنده للعين فكان طرد الانتقاض وكذلك متى قلنا في الدم انه نجس خارج
فكان حدثا لم يلزم دم المستحاضة لانه حدث ايضا لكن عمله امتنع لمانع واما
الرابع فمثل قولنا نجس خارج ولا يلزم دم المستحاضة ودم صاحب الجرح الدائم
لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج المعتاد وذلك حدث و
اذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلوة وكذلك قلنا في التامين انه ذكر
فكان سنته الاخفاء لانه مناجاة من العبد والسبيل في المناجاة الاخفاء
كما قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام
لان غرضنا ان اصل الذكر الاخفاء وكذلك اصل الاذان والتكبيرات الا ان
في تلك الاذكار معنى زائدا وهو انها اعلام فلذلك اوجب فيها الجهر عارضا
الا يرى ان المنفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه
وهذا معنى قول مشايخنا في الدفع انه لا يفارق الاصل لكن ما قلناه
ابين في وجوه الدفع واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهذا

باب الترجيح

الكلام في هذا الباب اربعة اقسام احدها في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة و
الثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح والثالث بيان المخلص في تعارض وجوه
الترجيح والرابع في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح عبارة

عن فضل

عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض
بين مثلين يقوم بهما التعارض ثم يترجح احدهما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض
بل يتقدم في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان
يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض بين الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء
لا يقوم به التعارض ولا يقع به الوزن لولا الاصل فيسمى ذلك رجحانا كالدانق
ونحوه في العشرة واما الستة والسبعة اذا انضم الى احد العشرتين
فلا الا يرى انه ضد الترجيح التطفيف وذلك نقصان في الوزن والكيل
بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض وكذلك معنى الترجيح
شرعا الا يرى انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون قال النبي عليه السلام
للوزان زن وارجح ولم يجعله هبة فاذا كان ذلك اكثر مما يقع به
الترجيح وكان من قبيل ما به التعارض اي اصل التعارض بمنزلة النقصان
والتطفيف بصفة التطفيف صار هبة وكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح
لا يقع بما يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين واقام
آخر اربعة لا ترجيح لانه ذكر علة انضم المثل لها فلم يصلح وصفا وانما يقع
الترجيح بوصف هو تابع لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث
على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا ولهذا قلنا
ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص

ولا نعني الكتاب بالنص الآخر وإنما يرجح النص بمعنى فيه على ما مر ذكره مثل الحديث
المشهور أولى من الغريب لأن الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام وكذلك
إذا خص بعض حديث وخص آخر فرجحان ما منهما وذلك خطأ لأن الدلالة
يجب تخصيص ولا يرجح صاحب الرجحان حتى يجعل وحده قاتلا لأن الحجة
يبطل عليه معارضة فلم يصلح وصفا يتعلق به الترجيح وكذلك قلنا في التخصيص
النقص في الشخص الجارح المنع سهمين متفاوتين أيهما سواء في استحقاقه لأن
كل جزء من أجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فتقابلت المعارضة
ذلك جزء وإن قل فلم يصلح أن يكون منه وصفا لغيره وقد وافقنا الشافعي
رحمه الله عليه على هذا الأصل لم يرجح صاحب الكثير أيضا لكنه جعل الشقص من
من فوق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان هو منه
غلطا بأنه جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على أجزائها وأجمع
الفقهاء في ابني عم أحدهما زوج المرأة أن التعصيب لا يترجح بالزوجية
بل يعتبر كل واحد منهما علة بانفراده وقال عامة الصحابة في ابني عم أحدهما
أخ لأم أن السدس له بالأخوة والباقي بينهما بالتعصيب خلافا لابن
مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا الأخوة حجة ترجيح لأنها علة بانفرادها
لا يصلح وصفا لأنها أقرب من العمومة بخلاف الأخ لأب وأم فإنا جعلنا
وصف الأخوة للأب لأن هذه الجملة تابع والميراث واحد وإنما يجب طلب

الرجحان

الرجحان من قبل الأوصاف مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراها
وأما القسم الثاني فأربعة أوجه الترجيح بقوة الأثر والترجيح بقوة ثباته
على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة الأصول والترجيح بالعدم عند عدمه
أما الأول فلأن الأثر معنى الحجة فمهما قوي كان أولى لفضل وصف الحجة
على مثال الاستحسان في معارضة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال
ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى بضبط الراوي وإتقانه وسلامته
عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة
بعض لأنه ليس لها حد ولا مشروع بل هو التقوى ولا وقوف على حدوده
مثاله ما قلنا في طول الحرة أنه لا يمنع الحر من نكاح الأمة وقال الشافعي
رحمه الله عليه يمنع لأنه يرق ماءه على غنية وذلك حرام على كل حر كما لو
تحته حرة وهذا وصف بين الأثر وقلنا أنه جائز لأنه نكاح يملكه العبد
بإذن مولاه إذا دفع إليه مهر أيضا للحرة والأمة جميعا وقال الزوج
من شيث فيملكه الحر كسائر الأنكحة وهذا أقوى الأثر لأنه من صفات
الكمال وأسباب الكرامة والرق من أسباب تضييف الحل فيحال ليكون
الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فأما أن يزداد أثر الرق وسعة حله
فلا وهذا أثر ظهرت قوته ويزداد وضوحا بالتأمل في أحوال
البشر ألا يرى أنه حل لرسول الله عليه السلام التسع أو إلى ما لا يتناهى بعضهم

وشرفه واما ما ذكره من الاثر فضعيف ايضا لان الارقاق دون التضييع
وذلك جائز بالوفاق اذا لحرة فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح
الامة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عنه ومن ذكره لم يمنع نكاح الامة
الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا
لحق بالكفر الغليظ لان الفرق انتقض باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن
لا باس به لانه دين يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام
وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر طردي فوقه ما قلنا ان اثر الرق
في التنصيف فيما يقبله كما قلنا في الطلاق والعدة والقسم والحد ودعه ذكر
يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال
ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال متعددة وهي التقدم
والتاخر والمقارنة فيصح متقدما ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف
ويبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كما في طلاق الثلاث
والاقراء انها صارت سنتين بالرق على ما قلنا فكذا وضعف قوله ان اثره
ولذلك قلنا في الحرة اذا نكح امة على امة انه مبيح كالعبد اذا فعله وعنده
لا يجوز لان الفرق اندفع بالواحدة وضعف اثره وضعف لان
الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف كرق الرجال لم
يحرم على الرجل ما يباح لحل الحرية لكنه اثر في التنصيف وقد جعل الرق

من اسباب

من اسباب فضل الحر وهذا على العقول ومبنى الاصول ودين الكتابي
ليس من اسباب التحريم ايضا واثرهما مختلف ايضا فلا يصلح ان يجعلا علة
واحدة وغير مسلم له ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز ضروريا لكنه في حكم
الانجاب مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق ومثاله
ايضا ما قال الشافعي رحمه الله عليه في اسلام احد الزوجين انه من اسباب
الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا
وصف ضعيف لا اثر له في الحق على احد وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب
الفرقة لانه من اسباب العصمة ويجاء الاخر على ما كان ليس من اسبابه
ايضا بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات
اغراض النكاح مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام حتى للذي
اسلم وهو سبب خاص لا اثر لمثله في اللعان والايلاء والجب والعنة واما
الردة فمنافية لانها من اسباب زوال العصمة وذلك امر بين ولا يلزم
اذا ارتدا معا لانا استحسنا بنص آخر وهو اجماع الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال
الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه نصا وحكما
وضعف اثر قوله ان الردة غير منافية بدليل ارتدادهما لانا وجدنا
مع اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع

ومثاله قوله في مسح الرأس انه ركن في وضوء وهذا ضعيف لان
الركنية لا توثر في التكرار ولا اختصاص به فقد سن تكرار المضمضة واثر المسح
في التخفيف بين لا شبهة فيه فوق الا ضعيف فيه وهذا اكثر من ان يحصى واما الثاني
واما الثاني وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا
بالرجوع الى الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد ثباتا ازداد قوة
بفضل معناه وذلك في قولنا في مسح الرأس انه مسح فهذا اثبت في دلالة
التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار الا يرى ان الركن وضع علم
في الوضوء وفي اركان الصلاة وغيرها وهي الركوع والسجود للاتكرار
ووجدنا في الباب ما ليس بركن ويتكرر وهو المضمضة والاستنشاق واما
اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم
ومسح الخف ومسح الجبيرة ومسح الجوارب وكذلك قولنا في صوم رمضان انه
متعين اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتثال
به لا التعيين لا محالة وذكر وصف خرج الباب فاما التعيين فلازم
حتى تعدى الى الودائع والمغصوب ورد البيع الفاسد وعقد الاجارة
ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لا يضمن مالها
بشرط ضمان العدوان بالاحتراز عن الفضل اولى من قولهم انها
يضمن بالعقد فيضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثباتا للمثل تقريبا وان

كان

كان فيه فضل لانه فضل على المتعدي اولى اهدار على المظلوم ولانه اهدار
وصفا واهدار اصلا وكان الاول اولى لان التقيد بالمثل واجب
في كل باب كما في الاموال كلها والصيام والصلاة وغيرها ووضع القضاء
في المعصوم امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع وهذا لانه وان قل فانه
حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع بغير واسطة وسببه الجود ليده وهو
واسطة فعل العبد باطل وان لا يضمن مضاف الى العجز عن الدرك
وذلك شايع حسن ولان الوصف وان قل فانه اصلا بلا بدل
والاصل وان عظم فغايته الضمان في دار الجزاء فكان تاخيرا و
الاول ابطالا والتاخير اهون من الابطال وهذا اكثر من ان يحصى في
الاحكام واما ضمان العقد فباب خاص فكان ما قلنا اولى واما
الثالث وهو كثرة الاصول فهي ضرب ثالث ما في السنن وهو قريب
من القسم الثاني من هذا الباب واما الرابع فهو العكس الذي ذكرنا
وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا
تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح
ان يذكر في اقسام الترجيح وذكر مثل قولنا في مسح الرأس انه
مسح وهو ينعكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان المضمضة

يتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخ انها قرابة محرمة للنكاح فلا يجاب
العتق احق من قولهم يجوز وضع الزكاة في صاحبه لانه ما قلناه
ينعكس في بني الاعمام وقولهم لا ينعكس لانه وضع الزكاة في الكافر
لا يجل ولا يجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام انه مبيع عين فلا
يشترط قبضه اولى من قولهم مال لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم ربوا
الفضل لانه ينعكس ببدل الصرف ورأس مال السلم لم يحتمل سؤال الربوا
ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي واما القسم الثالث
فان الاصل في ذلك ان كل موجود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته
ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ويقوم به حواله الحادثة على وجوده
فاذا تعارض ضربان ترجح احدهما في الدار والثاني في الحال على مضادة
الوجه وهو اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه رفع الخلاف فهو لحق
بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول
بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانه يلجي اصحاب الطرد
الى القول بالمعاني الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن
في وضوء فيسن تثليثه لانه فرض يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم
باقل منه فما يجاوزه الى استيعابه فيقع زيادة اذ ليس يقتضي التثليث
اتحاد المحل لا محالة الا ترى ان من دخل ثلاثة دور كان ثلاث دخلات

مرلنا

بمنزلتها في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض مثاله فكان
تثليثا وزيادة فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم يسلم ذلك
في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن المسنون تكميله وهو
الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن بمنزلة الاطالة
القيام والركوع والسجود ولكن الفرض استغرق محله اضطررنا
الى التكرار خلفا عن الاصل والاصل هنا متعذر في مسح الرأس
لاتساع محله فبطل الخلف وظهر بهذا فقه المسألة وهو ان لا اثر للركنية
في التكرار اصلا لكان في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لا محالة
الا ترى ان مسح الرأس شارك مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة
وكذلك المضمضة فاما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة لانه لا يؤدى
بطهر معقول وكما كان كذلك كانت الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار
الا ترى ان التكميل بالتكرار بالمحقق بالمحظور وهو الغسل فكيف يجعل
تكميلا فاما الغسل فقد شرع بطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم
يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة وهذا كله
بناء على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الرأس لا محالة وذلك
غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص
في الحط الى ادنى المقادير وذلك الثلاثة عندكم وان طالت كانت

فرضا وقد تأدى بأنه واحد وإذا كان كذلك لم يلزم شيء من هذه
الوجوه والجواب عنه أن هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد
بينا في أبواب حروف المعاني أن الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض
هو المراد ابتداء بالنص فصار أصلا لا أن خصه فصار الاستيعاب تكميلا للفرض و
الفضل على نصاب التكميل بدعة بالإجماع ومن ذلك قولهم في صوم رمضان
أنه صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين النية فقلنا نحن نقول بموجبه لأن هذا
الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجودها بعينه فيكون الإطلاق تعيينا
ولأنه لا يصح عندنا إلا بتعيين النية لأنا إنما نجوزه بإطلاق النية
على أنه تعيين ومن ذلك قولهم إنه تنفل قربة الأمضي في فاسدها فلا يلزمه
القضاء بالإفساد كما قيل في الوضوء فقلنا لهم عندنا لا يجب القضاء
بالإفساد حتى أنه لا يجب إذا أفسد لا بإفساده بأن وجد المتيمم في الصلاة الماء
لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل
فإن قيل يجب أنه لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالإفساد قلنا عندنا
القربة بهذا الوصف لا يضمن وإنما يضمن بوصف أنه يلتزم بالنذر وذلك
مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالعقل كالدابة وعندنا لا يتقدر
بدله بهذا الوصف وهذا الكلام حسن ألا يرى أن الموجود قد يكون ببعض
صفاته حسنا وببعض صفاته رديا فيجوز أن يكون القربة مضمونة

بوصف

بوصف
خاص غير مضمونة بسائر الأوصاف ومن ذلك قولهم في إسلام المروي
بالمروي سلم هروي في هروي مذروع مجازفة ونحن نقول بهذا الوصف
عندنا لا يفسد وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما إذا قرن به شرط
فاسد وكذلك قولهم في المختلعة أنها منقطعة النكاح فلا يلحقها
الطلاق كمنقضية العدة ونحن نقول بموجبه لأن الطلاق لا يلحقها
بهذا الوصف بل بوصف أنها معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم تحرير
في تكفير فلا يقع به التكفير إلا بإيمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف
يوجب الإيمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو
الإطلاق في صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك
قولهم في السرقة أنها أخذ مال الغير بلا إذن فيوجب الضمان قلنا نحن
نقول به لكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالإبراء فكذا ذكرنا يسقط الحق
الفصل الثاني في الممانعة وهي أربعة أوجه ممانعة في نفس الوصف
والثاني في صلاحيته للحكم والثالث في نفس الحكم والرابع في نسبة الحكم
إلى الوصف أما الأول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب
بالأكل كحد الزنا وهذا غير مسلم عندنا لأن الكفارة بالفطر متعلقة
بالفطر دون الجماع ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين أنه
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لأنا نقول

مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول المجازفة في الذات
بصورة تام بعشر لان مجازفة الوصف عفو بالاجماع فلا بد من القول
بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان تفاوتا في الذات
فان قال لا حاجة لي الى هذا لمسئلة المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات
ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز
لا يعدم الا الفضل على المعيار ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها
ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة لانا نقول
برأي حاضر ام برأي مستحدث فاما الحاضر فلم يوجد في الفرع واما المستحدث
فلا يوجد في الاصل فان قال لا حاجة لي الى هذا اقتصر عندنا لا تنكح
الا برايها لان راي الولي رايها فان قال برايها كان في المنتقض
بالمجنونة لان لها رايا مستحدثا ايضا لان الجنون يحتمل الزوال
لا محالة فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة فلا يمنعها الا راي
قائم فاما المعدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا
ودليلا قاطعا وهذا الذي ذكرنا امثلة ما يدخل في الفرع وقد قسم
آخر وهو ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة مسح
فسن تثليثه كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة مسح بل
طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان

ما يتعلق

ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح
وهاهنا طرق نقيض التكرار في احدهما تحقيق فرض وفي الثاني يفسده
ويلحقه بالمحظور وهذا اكثر من ان يحصى واما المناقضة في الحكم فمثل
قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول ان غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد تمام
فرضه وقد حصل التكميل هاهنا ولكن التكرار صير اليه في الغسل لضرورة
ان العرض يستغرق محله وهذا المعنى معدوم في هذا او لان المشروع
في الاصل اطالة لا تكرار كما في غيره من الاركان لكن التكرار و
جب بالضرورة لما قلنا ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية بمقالة بعد التعيين او قبله فان قال بعده
لم نجده في الاصل فصحت المناقضة وان قال قبله لم نجده في الفرع فصحت
المناقضة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا له عندنا لا يصح الا بالتعيين
غير ان الاطلاق تعيين ومثل قولهم في بيع التفاح بالتفاح انه بيع مطعوم
بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة بمقالة حرمته موقتة او مطلقة فان
قال موقتة لم نجدها في الفرع لعدم المخلص وان قال مطلقة لم نجدها
في الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل منتهية موقتة فصحت المناقضة
ومثله ما قلنا في قولهم ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها كالبالغة

ما معنى الكره فلا بد من ان يقال عدم رايها فيقال له في الاصل عدم الراي
غير مانع لكن الراي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر ومثله
قولهم ما يثبت مهرا دينا يجب تسليما كالمقدر فيقال يجب معلوما
بوصفه ام بغير وصفه فان قال بوصفه لم يسلم في الفرع وفي الاصل وان قال
بغير وصفه لم يسلم في الفرع وان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا لا بد اليه حاجة
لبيان استوائهما في طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف
والثاني لا يحتمله عندنا ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض
شرط لما قلنا كالاثمان لانه عندنا الشرط في الاثمان التعيين لا القبض
ومثله قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة ان العتق
اب فصار كالميراث فيقال لهم ما حكم العلة فان قال وجبت لا يجزي
عن الكفارة قيل له ما ذا لا يجزي وانما سبق ذكر العتق والا بد ذا
لا يجزي عندنا فان قال وجب ان لا يجزي عتقه قلنا به وان قال اعتاقه
لم يجب في الاصل ولم يقل في الفرع ونظيره قعد المثله واما صلاح
الوصف فما سبق ذكره انه لا يصح الا بمعناه وهو الاثر فكل ما لم يظهر
اثره فمعناه من ان يكون دليلا فان قال عندي الاثر ليس بشرط لم يقبل
منه الاحتجاج بما لم يكن حجة على الخصم كما لو اقام بينة كفار على مسلم لم
يقبل لما قلنا واما نسبة الحكم الى الوصف فلان نفي الوجود لا يكفي

بالاجماع

بالاجماع وذلك مثل قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
لان حكم الاصل لم يجب لعدم البعضية وكذلك لا يثبت النكاح في شهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لان الحد عندنا لا يثبت بها لا لانه
ذلك ليس بمال وكذلك نفي وعدم جعل وصفا لزمه فهذا الاعتراض لانه
العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفي الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون
شرط الصلاح فلا بد من اقامة الدلالة على نسبة الحكم اليه وهذا باب
وجه الدفع بالمنع والله اعلم النوع الثالث وهو فساد الوضع وهذا
نقض القاعدة اصلا وهو فوق المناقضة لانها فيجعل بمجلس ويحتمل الاحتراز
في مجلس آخر فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا مثاله تعليلهم لايجاب
الفرقة باسلام احد الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما
عفوا انه في الوضع فاسد لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق
والردة لا تصلح عفوا ومثله قولهم في الصوم اذا اصبح بنية النفل
انه جائز عن الفرض لانه نوى اصل الصوم باطلاق النية فلذلك ونية النفل
وهذا فاسد لان العلماء انما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد والعبارة
به وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد وضع الشرع
ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد الوضع
لان الطعم يتعلق به القوام فلا يصلح للتحريم والحرمة عبارة عن الخلوص

فصلح التحريم الا تعارض ومثله قولهم في الجنون انه لما نافى تكليف الاداء نافى
القضاء وهو فاسد لان الوجوب في كل الشرائع بطريق الخبر والاداء بطريق
الاختيار كما قيل في النائم والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل يعتمد انعقاد
السبب للاداء على الاحتمال فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وكذلك
قولهم ما ينافي القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد هذا
فاسد ايضا في الوضع لان القصد من السقوط الحرج في حقوق صاحب الشرع
مستمر في اصول الشرع كالحيض يسقط الصلوة دون الصوم والسفر اثره في الظهر
دون الفجر وكالحيض اذا اتصل في كفارة القتل لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة
اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذر ان يصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا
فكذلك هاهنا في الاستغراق حرج وليس في القليل حرج مثله ولا كلام في الحدود
الفاصلة ولا حرج في استغراق الاغماء لانه قلما يمتد شهرا وفي الصلوة
يستوي الاغماء والجنون في القصر وان اختلفا في الاصل فكان القياس في
الاغماء ان لا يسقط واستحسنا في الكثير فكان القياس في الجنون ان يسقط
واستحسنا في القليل لانهما سواء في الطول والامتداد الذي لا لا حرج
والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق
ثواب الاداء بخلاف الجنون وكذلك التعليل لحبس المبيع اعتبارا بالسلع
ونفيه للبيع فلا سن للمشتري اعتبارا له بحق تسليم المبيع فاسد في الوضع

لما عرف

لملحوق

لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع والبياعات
مخالف الشرعيات في اصل الوضع هذه للايثار بالاعتبار وهذه للالتزام
الديون قال الله تعالى اذا تداينتم بدين اي تبايعتم بيعا فبطلت وجه
المقايسة في ذلك جملة على ما عرف شرحه في موضعه والله اعلم واما النوع
الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعي
رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانه ان قال
وجب ان يستويا الحق بالابطال بالشبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء
وفي قدر الوظيفة وفي نفس الفعل وان قال وجب ان يستويا في النية
انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسئلة
وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل التطهير لانه لا نجاسة فكان كالتيمم في شرط
النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول ان الماء في هذا الباب
عامل بطبعه فكان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجس غير موصوف بالحرج
واما البدن موصوف به فوجب غسل كله الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن
الاربعة التي هي مجامعها والبدن وانما تنقل هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه
ويتكرر [illegible] واقتصر على القياس لا لاج فيه وهو المني ودم الحيض
والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا قياسا وانما يعتبر
بالنص الذي لا يعقل وضعه محل الغسل من الطهارة الى الخبث في مال الماء

فعامل بطبعه والشبه للغسل القائم بالماء لا للوصف القائم بالمحل فكان
مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يجعل مطهرا وانما صار مطهرا عند ارادة
الصلوة وبعد صحة الارادة وحيد ورته مطهرا يستغني عن النية ايضا
ومسح الرأس ملحق بالغسل القائم مقامه والتعدي الذي يعرف من الوجه فيثبت
ان النية لا يشترط للتطهير ولا يجوز ان يشترط لصيرورته لانا نسلم
ان الشيء لصيرورته شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا قربة بل شرع بوصف
القربة التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغني مع ذلك عن وصف القربة
وانما يحتاج الى ذكر اوصف المطهر حتى ان من توضأ للنفل صلى به
الفرائض ومن توضأ لنفس صلى به غيره ومثله قولهم في النكاح انه ليس بمال
فلا يثبت بشهادة النساء وهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال
فيضطر الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة النساء حجة ضرورية فكانت
حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به فقه المسئلة
لانا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهي
مع ذلك اصلية لان عامة حقوق البشر تظهر بهذه الحجة مع احتمال الشبهة و
النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل
الوضع فبطل القياس به من كل وجه الا ان انه يثبت مع الهزل الذي
لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى واذا ثبت وقع

العلل

وقع العلل بما ذكرنا من وجوه كانت عامته ان يجيء الى الانتقال
وهذا

باب وجوه الانتقال

وهو اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى
والثاني الانتقال من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال
الى حكم آخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه
باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجه الاولى فانما
صح لانه لم يدع الى الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثبات تلك العلة
لم يكن منقطعا وذلك مثل من علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره
الخصم احتاج الى اثباته وهذا هو الفقه بعينه وكذلك اذا ادعى حكما بوصف
فسلم له ذلك لم يكن انقطاعا لان غرضه اثبات ما ادعاه وبالتسليم
تحقق فلم يكن به بأس فاذا امكنه اثبات حكم آخر بذكر الوصف كان
ذلك اذا كان الفقه وصحة الوصف مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع
فان قال عندي لا يمنع هذا العقد قيل له وجب ان لا يوجب الرق

نقصانا ما نعلمه من العرف الا الكفار ولا ينقض ما يمنع واذا علل
بوصف آخر لحكم آخر لم يكن به بأس لما ذكرنا ان ما ادعاه صار مسلما
فلم يكن به بأس لكن مثل ذلك لا يخلو عن الغرب عقلا واما الرابع فمثل الانتقال
من حجة الى حجة واحتج بقصة ابراهيم عم في محاجة اللعين فانه انتقل الى
دليل آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله عز وجل بقوله قال ان الله يأتي
بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والصحيح ان
مثل هذا يعد انقطاعا لان النظر لبيان الحق فاذا لم يكن متناهيا
لم يقع به الابانة كما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زايد
فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى فاما قصة ابراهيم عم فليس
من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا يرى انه عارض بباطل
وهو قوله قال انا احيي واميت اذا كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان
ابراهيم عم لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل دفعا للاشتباه
الى ما هو جلي مما يوجب بيانا وذلك حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه والله اعلم

باب معرفة اقسام الاسباب

والعلل والشروط جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب
القياس شيئان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام
المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقنا بها

هذا الباب

هذا الباب ليكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل اما الاحكام فانواع
حقوق الله عز وجل خالصة وهو حقوق العباد خالصة والثالث ما اجتمع فيه
الحقان وحق الله تعالى غالب والرابع ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب وحقوق الله
عز وجل ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة
وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى
العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه والعبادات
نوعان الايمان وفروعه وهي ثلثة انواع اصل وملحق به وزوايد
اما الاصل فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر
الاكراه وبغيره من الاعذار ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار
باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق
فانقلب ركنا في احكام الدنيا والآخرة وهو اصل في احكام الدنيا ايضا
حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه اذا آمن بناء على وجود احد
الركنين بخلاف الردة لان الاقرار في الردة دليل محض لا ركن والاصل
في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين الذي يشتمل ظاهر الانسان
وباطنه بالنية والخضوع شرعت شكرا لنعم البدن الا انها لما صارت قربة
بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة
التي تعلقت بالقدرة بعد فرض النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن

اصل ونفع المال فرع والاولى صارت قربة بواسطة البقعة التي هي جماد
وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في العرف ثم الصوم
قربة تتعلق بنفع البدن المتعلق بالاصل لكنها وسيلة الى الاصل الا انه قربة الا
بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين ثم صارت من جنس الجهاد
ثم الحج عبادة هجرة وسفر لا يتأدى الا بافعال تقوم ببقاع معظمة فكان
دون الصوم لانه وسيلة اليه والعمرة سنة وابتداء بالحج ثم الجهاد شرع
لاعلاء الدين فرض في الاصل لكن الواسطة هو الهدم بناء المعقود فصارت
من فروض الكفاية الا ترى ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر
مقصودة بالرد والمحو والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار
الامكان فكان من التوابع ولذلك اختص بالمساجد والعبادة التي فيها
معنى المؤنة صدقة الفطر فلم يكن خالصة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية
والمؤنة التي فيها معنى القربة العشر حتى لا يبتدء على الكافر واجاز محمد
رحمه الله عليه بقاءه على الكافر والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال
بالزراعة وهو سبب الذل في الشريعة فكل واحد منهما شرع مؤنة
لحفظ الارض وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانه
مما لا يجب بالشك ولم يبطل به كذلك قال محمد رحمه الله في العشر وقال ابو حنيفة
رحمه الله ينقلب خراجا وقال ابو يوسف رحمه الله عليه يجب تضعيفه لان الكفر ينافي

صفة

صفة القربة من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة
من كل وجه وعن محمد رحمه الله روايتان في صرف العشر الثاني الذي جعله
خراجا في رواية والصواب عنده انه غير مشروع الا بشرط التضعيف لكن
التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج فصار
الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله عليه واما الحق القائم بنفسه فخمس الغنائم
والمعادن حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه
فصار المصاب به كله لله تعالى لكنه تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة
منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه
فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرف الخمس الى من استحق
اربعة اخماسه بخلاف الطاعات مثل الزكوة والصدقات ولهذا
حل الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الاوساخ
غير انا جعلنا النصرة علة للاستحقاق ولانها من الافعال والطاعات
فكان اولى بالكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس فاما قرابة النبي عم
مخلصة وليكون لها صيانة عن اعواض الدنيا اصلا ولم يجز ان يكون
النصرة وصفا يتم بها القرابة علة لما بيح في باب الترجيح ان ما يصلح
علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولانها تخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفا لها
وعلى هذا المسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما

لانا لا نقصدها وبني عليه مسائل لا تحصى واما الزوائد فالنوافل
كلها والسنن والآداب واما العقوبات الكاملة فمثل الحدود واما
القاصرة فسميناها اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل ولذلك لا يثبت في
حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف البالغ الخاطئ لانه مقصر فلزمه
جزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل
وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمه
الحرمان لانه جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب الشرط ابدا الا القصاص
والحقوق الدائرة بين الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء وفيها
معنى العقوبة حتى لم تجب الا اخرية ولم تجب ابتداء ووجه العبادة
فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى اعتبرنا فيها صفة الفعل
فلم يوجبها على القاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشيء
من الاباحة وقلنا لا يجب على المسبب الذي قلنا ولا على الصبي
لانها من الاجزية والشافعي رحمه الله عليه جعلها ضمانا للمتلف وذلك
غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية ولكن الكفارات ولهذا لم يجب
على الكافر واما كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء
حتى تسقط بالشبهة على مثال الحدود وقلنا يسقط باعتراض الحيض
والمرض ويسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض

الفطر

الفطر على السقوط بشبهة القضاء وظاهر السنة فيمن ابصر هلال
رمضان وحده لشبهة في الرؤية خلافا للشافعي رحمه الله عليه
فانه الحقها بسائر الكفارات الا انا انما قلنا هذا استدلالا بقول
النبي عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم
على انها لا تجب على الخاطئ ولانا وجدنا الصوم حقا لله تعالى خالصا
عن الطباع الى الجناية عليه فاستدعى زاجرا الكفارة لما لم يكن حقا مسلما
فاما صار ما صار افا وجبناه وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى
عبادة كالحدود ولانا اقامة السلطان عبادة ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى
عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا تتداخل الكفارات في الفطر
وحقوق العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليهما وحق الله عز وجل غالب
حد القذف والذي يغلب حق العبد فيه القصاص فاما حد قطاع
الطريق فخالص عندنا وهذا مما يطول به الكتاب ثم هذه الحقوق كلها
تنقسم الى اصل وخلف فذلك في الايمان اولا اصله التصديق
والاقرار على ما فسرنا ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن
التصديق في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين تبعا في
حق الصغير خلفا عن ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون
لا تغير ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صار تبعية اهل الدار

والنفي فيمن خلف عن بعضه الاولون في اثبات الاسلام في صغيره فجعل
دارنا او وقع في سهم المسئلة اذا لم يكن معه احد ابويه وكذلك في شروط
الصلاة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن في الخلف عندنا اطلاق
وعند الشافعي خلف ضرورة حتى لم يجوز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال
في الاناءين نجس وطاهر وفي السوارات التحري فيه جائز ولم يجعل التراب طهورا
لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جمع الصلاة
به وقلنا في الاناءين لا نتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد
ثبت العجز بالتعارض لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر رحمهما الله بين الوضوئين وقد يكون
الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا اخيف فوت الصلاة
حتى ان من تيمم للجنازة فصلى ثم جيء باخرى ان لم يعد عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله واعاد عند محمد رحمه الله بناء على ما قلنا وهذا
انما يستقصى في مبسوط اصحابنا وانما عرضنا للاشارة الى الاصل في
ذلك ان الخلاف لا يثبت الا بالنص او دلالة النص ويشترط عدم الاصل
للحال مع احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما
اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا مثل البر في الغموس لما لم يحتمل
الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السماء وسائر

الابدال

الابدال فانه لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل والمسائل
على هذا الاصل اكثر من ان تحصى وقد سبق بعضها فمن التيمم في آخر
وقت الصلاة ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المشهود
بعتقه اذا جاء وقد قتل المشهود عليه فاختار الولي تضمين
الشهود انهم يرجعون على الولي لان سبب الملك قد وجد وهو النقد
والضمان والمضمون وهو الدم يحتمل للملك في الشرع بغير محتمل مثل
مس السماء فعمل في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل قيل
في غاصب المدبر الغاصب اذا مات المدبر عند الثاني او ابق ان الاول
اذا ضمن رجع به على الثاني وان لم يملك المدبر وكذلك شهود الكتابة
اذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب
ولم يملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك وجد والاصل يحتمل الملك
فاذا لم يثبت الملك قام البدل مقامه واما ابو حنيفة رحمه الله عليه فقد قال
ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبب والولي متلف حقيقة بالمباشرة
وهما سواء في ضمان الدم واذا اختار الولي لم يرجع الشهود ايضا
بخلاف شهود الخطاء فانهم اذا ضمنوا وقد حال الشهود دعله
حيا رجعوا لانهم لا يضمنونه بالاتلاف لكن بما اوجب للولي
فاذا ضمنوا اختار الولي متلفا عليهم لان المضمون غير المال وهو محتمل

بالملك والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف هو الدم غير مشروع اصلا ولا
يحتمل فلا ينعقد السبب به فيبطل الخلف ولان الخلف يحكي الاصل والاصل
هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو
صار مملوكا فكذا خلفه وفي المدبر الاصل مضمون متى كان مملوكا لا محالة
فكذلك بدله واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة
اما السبب فانه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا
فاتبع سببا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب
اسباب السموات يريد ابوابها ومنه قول زهير ومن هاب اسباب المنايا
ينلنه ولو نال اسباب السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد
بسبب الى السماء ثم ليقطع اي الحبل الى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون
طريقا الى الشيء وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشيء من سلكه
وصل اليه فانه طريق وذلك بطريق الذي سلكه من سلك طريقا الى مطلقه
من ذكر الطريق لانه يكون سببه واما العلة فهي في اللغة عبارة
عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا بكل وصف حل بالمحل فصار به
المحل معلولا ويتغير به حاله معا فهو علة كالجرح بالمجروح وما اشبه
ذلك وفي الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك فكذلك علل الشرع

بل هي بينة

غير موجبة بذواتها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجابه
لما كان غيبا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد
بجعل صاحب الشرع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة
وهذا كافعال العباد من الطاعات ليست بموجبة للثواب بذواتها
بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب
يضاف الى الكفر من هذا الوجه فاما ان يجعل الفعل كما قالت الجبرية او موجبة
بانفسها كما قالت القدرية فلا فكذلك حال العلل وقد اجمع الفقهاء
على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع بسبب العلة الايجابية حتى صار ضامنا
واما الشرط فهو في اللغة العلامة ايضا ومنه اشراط الساعة
ومنه الشروط للصكوك ومنه الشرطي ومنه شروط الاحكام وهو في الشرع
اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث لا يتعلق به الوجوب
علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي شرطا وقد
يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما العلامة فما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنارة
فكانت دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة ولكل فرد من هذه الجملة
منقسم في حق الحكم باب ——— تقسيم السبب
وقد قيل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما

يتعلق

بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي
وسبب تسمى به مجازا وسبب له شبهة العلل وسبب في معنى العلة اما السبب
الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا
يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب
فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل فيصير حينئذ من القسم الرابع
وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب لما يتلف بها لانه طريق
اليه لكن بمعنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل
المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل فيه لم يوجد لكنه طريق اليه
محض في الحقيقة فكان سببا ولهذا لم يوجب القصاص لانه جزاء المباشرة
وقد سلم الشافعي رحمه الله عليه هذا الا انه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل
بمنزلة المباشرة وقد وجد لان الشاهد عين المشهود عليه لكن قلنا
ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بلا شبهة وانما يصير قتلا بواسطة
ينتج بها الشاهد وهو حكم القاضي واختيار الولي قتل المشهود عليه
وقلنا نحن بان لا كفارة على المسبب لما يسمع من قبل وانما صار
هذا القسم في حكم العلل لان المباشرة اضيفت اليه فصار في حكم
العلة مع كونه سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح لايجاب ما هو جزاء
المباشرة واذا اعترض على السبب علة لا يضاف اليه يوجد كان سببا

محضا

محضا مثل الدلالة الرجل الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق
او ليقتله ومثل دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن
في دار الحرب يوجب فتح طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن للدال شيء لكونه
لانه صاحب محض ومثله رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فنكح
فجاءها فعلم انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد
[illegible] بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة
ولذلك قلنا في الموهوب له اذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد
على الواهب لانه مجرد سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد
بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا بخلاف
المشتري لان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل لكونه قابل البدل
ولذلك خرج الحكم عن فان ضمن احد الحكمين باطلا فانا كفيل عنه وكذلك لم يرجع
بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة ولا بائع ثم
على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سببا لان
الدلالة ازالة الامن الصيد مباشرة الاثم لان الصيد لا يبقى آمنا
عن المدلول اذا صحت الدلالة فكانت بعض الانتفاع فلم يجب الضمان
بنفس الدلالة حتى يستقر وذكرنا انه يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة
الجراحة تستان في حقها الموقفة قرارها فاما الدلالة على مال الناس

فليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس ولا يلزم
دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة جناية على ما التزمه من الحفظ
بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا
اليه بطريق السبب وكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع
وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس و
من دفع الى صبي سكينا او سلاحا آخر ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لم يضمن
الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه فعله لا يضاف اليه بوجه واذا سقط
عن يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف اليه العطب هنا لان
السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلل وشبهها وكذلك
من حمل صبيا الين منه سبيل ان سعف المهالك مثل الحر والبرد والشواهق
فعطب بذلك الوجه كان على عاقلة الغاصب ضامنا واذا قتل الصبي في
يده رجلا لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن
عاقلته على صاحبه سببا لما ذكرنا وكذلك من حمل صبيا لمن منه سبيل على دابة
كان هذا السبب للتلف فان سقط منها وهي واقفة او سارت بنفسها ضمنه
عاقلة الحامل اذا كان صبيا يستمسك او لا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان
ساقها الصبي وهو ممن يصرفها انقطع السبب بفعله المباشرة لحادثه وكذلك
رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها فتاكل انت وناكل

نحن

نحن فصعد فعطب لم يضمن لانه صاحب سبب لان الصعود لم يقع له بل بمنفعة
نفس الصاعد فلم يضف الى كلامه فكان كلامه سببا ههنا ولو قال
لاكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت
المباشرة له ومسائلنا على هذا اكثر من ان يحصى واما الذي سمي سببا
مجازا فمثل قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت حرة ان
دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط
ومثل اليمين بالله سمي سببا للكفارة مجازا وسمي الاول للطلاق
والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون
طريقا واليمين شرعت للبر وذلك قط لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه
لما كان يحتمل ان يؤول اليه سمي به سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي
رحمه الله عليه جعله سببا هو في معنى العلة وعندنا للمجاز شبهة
الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله عليه وذلك يبين في مسئلة التنجيز هل
يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد
من ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به
البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب
حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة
الا في محله كالحقيقة لا يستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل وعلى قوله

لا شبهة له اصلا وانما الملك يحتمل اعتبار رجحان جانب الوجود بعد الايجاب.
فلم يشترط البقاء فكذلك الحل و ذلك مثل التعليق قبل الملك يصح في امرأة حرمت
بالثلاث على الحل انها يملكه وان عدم الحل عند الحلف والجواب عندنا ان ذلك الشرط
في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما الايجاب
المضاف فهو سبب في الحال وهو من اقسام العلل على ما نبين ان شاء الله
واما الذي له شبهة العلل فمثل قولنا في اليمين بالطلاق والعتاق
وهذا

باب تقسيم العلة

وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى
لا حكما وعلة هي في حيز الاسباب لما شبهة بالاسباب ووصف له شبهة
العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى اما الاول
فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى
ذلك من العلل لما ذكرنا من تفسيرها حقيقة وضعت له وانما يعني
بالمعنى ما تقدم وهو الاثر وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم
بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا
تخلف منه لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق الفصلين وقال
بل ان من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف

بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة لا تبقى زمانين لما يكون العرض
عقيبها فلم يرض بعدم البقاء لكونه مقارنة للقدرة فاما العلل الشرعية
فلها امتداد انها في حكم الاعيان فيجوز بقاؤها او تراخي الحكم عنها بلا فصل
واما الذي هو علة اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما لخص
واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف هو علة اسما لانه بيع
مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه لا حكما
لان حكمه تراخى المانع فاذا زال المانع يثبت الحكم به من الاصل
فظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لا حكما
لان الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف
للقياس ولو جعل داخلا على السبب لا يتعدى على الحكم ايضا فاذا دخل على الحكم
لم يدخل على السبب فكان اقلها اولى فبقي السبب مطلقا فلذلك كان علة
اسما لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا ان المانع اذا زال
وجب الحكم به من حين الايجاب وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما
على ما عرف في موضعه وكذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من
معنى الاضافة لا يستبد حكمه وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت فانه علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب ولهذا ذكرته من القسم الرابع
وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك انه يوجد ركن العلة اسما ومعنى

ويتراخى عنه وصفه الحكم الى وجوده واذا وجد الوصف اتصل بالاصل
بحكمه فكان بمعنى الاسباب حتى صح اداء الحكم قبله وذلك مثل نصاب الزكوة
في اول الحول هو علة اسما ومعنى اما اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا
في حكمه لان الغنا يوجب المواساة ولكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى
حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى
ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه
العلل وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن
حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من
البيوع ولما اشبه العلل فكان ذكرا اصلا كان الوجوب ثابتا في
الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول وكذلك
مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به
بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو في الحقيقة
علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن
يتراخى حكمه الى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان علة شبيه الاسباب
وكذلك ما هو علة العلة فانه علة شبيه الاسباب وذلك مثل شراء القريب
فان الشراء علة للملك والملك علة للعتق ايضا وكذلك الرمي ايضا الا ان الحكم
لما تراخى عنه اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله عليه علة

علة العلة

علة العلة حتى اذا رجع المزكي ضمن لما ذكرنا واما الوصف الذي
له شبهة العلل فكل حكم يتعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصابا بالعلة
الا بهما ولكل واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم
يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلل
ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النساء وكذلك القدر لان ربوا
النسيئة شبهة الفضل فثبت شبهة العلة وهو احد الوصفين واما العلة
معنى وحكما لا اسما فكل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه يترجح على الاول
بالوجود وشاركه في الوجوب معنى لانه مؤثر لا اسما لان الركن
يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان
الملك الذي اخرهما يضاف اليه حتى لو ورث اثنان عبدا فادعى احدهما
انه ابنه عرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة عملا في شهادة
الشاهدين فان احدهما شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يحصل
الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم
فاما العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم
للحدث وذلك ان السفر يتعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما و
نسبت الرخص اليه فصار علة اسما ايضا الا ترى انه من اجيح صابيا

ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك إذا أفطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس
بعلة حكمًا ولا معنى فلما صار شبهة علمنا أنه علة اسمًا وأما المعنى فلأن
الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة إلا أنه أضيف إلى السفر لأنه سبب
المشقة فأقيم مقامها وكذلك المرض إلا أنه متنوع فما هو سبب للمشقة
لاسترخاء المفاصل أقيم مقامه فصار حدثًا وإنما نقل إلى السبب
القائم للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل إلى استحداث
سبب الشغل تيسيرًا وأمثلة هذا الأصل أكثر من أن تحصى وذلك بطريق
يكون إقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم
والمس والنكاح مقام الوطء والثاني أن يقوم الدليل مقام المدلول
مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر قائم مقام الحاجة في إباحة
الطلاق ومثل مسائل الاستبراء ولا يقع ذلك في غيره من ثلثة
أحدها الدفع للضرورة والعجز وذلك في قوله إن أحببتني أو أبغضتني
فأنت طالق وفي الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء والاحتياط
كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات والدفع الحرج كما
قيل في السفر والطهر والملك القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين
والمباشرة الفاحشة لا يجب بالحدث عند أبي ح رحمه الله وأبي يوسف رحمه
الله وهذه وجوه متعارضة يعرف تفصيلها بمعرفة حدود الفقه والله أعلم
بالصواب

بالصواب

باب تقسيم الشروط

وهو خمسة أقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الأسباب وشرط
اسمًا لا حكمًا وشرط هو بمعنى العلامة لأن القسمة أما الشرط
المحض فما يمتنع به وجود العلة فإذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافًا
إلى الشرط دون الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط إن دخلت
الدار فأنت طالق وكلما دخلت وما أشبه ذلك وذلك في الفقه في العبادات
والمعاملات ألا ترى أن وجوب العبادات متعلقة بعلتها ثم يتوقف ذلك
على شرط العلم حتى إن الخطاب النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فإن من أسلم
في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم فصارت الأسباب في العلل
بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم
شروطها وهي النية والطهارة للصلاة وكذلك ركن النكاح وهو الإيجاب
والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الإشهاد عليه وقد ذكرنا أن أثر
الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي رحمه الله عليه تراخي الحكم فكذلك
هذا حكم الشروط وإنما يعرف الشرط بصيغته أو دلالته ولفظ لا ينفك
صيغته عن معناه فأما قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا
فقد قال بعضهم هو شرط عادة وسنذكره وهذا قولهم بأنه لغو وكتاب
الله عز وجل

متراخ عن مثله ولكن ادنى درجات الامر الاستحباب بالمامور به والاستحباب الكتابة
متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فيستغنى عنه
والمراد بالامر الاستحباب لا الايجاب ان قوله واتوهم من مال الله الذى اتاكم
سنة واستحباب وكذلك قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقته ووضعه لان المراد به القصر
قصر الاحوال وهو ان يومى على الدابة وتخفف القراءة والتسبيح الا
ترى الى قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا واذا امنتم فاذكروا الله
كما علمكم وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق
بعيانه الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائبكم اللاتى فى حجوركم
من نسائكم فلم يذكر الحجور شرطا وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن
فلا جناح عليكم وهو شرط حرمة وحلا وكذلك دلالة الشرط لا ينفك
عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل للمرأة التى اتزوج طالق ثلاثا هذا
الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة ولو وقع فى
المعين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين واما الشرط الذى
هو فى حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة يضاف
الى الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة وذلك لما قلنا ان الشرط
يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل

اصول

اصول لكنها لما لم يكن علة بذاتها استقام ان يلحقها الشروط وهذا
اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا فى شهود الشرط واليمين اذا رجعوا
جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم شهود العلة وكذلك العلة
والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
فى الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار
لانه هو العلة والتخيير سبب فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة
لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا فى رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان
قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر
فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حله
فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته فى قول
ابى حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعتاق عنده نافذ ظاهرا وباطنا فقد
وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ
فى الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذا ان الشاهدين اثبتا شرط
العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح للضمان
العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة وفى مسئلة رجوع الفريقين
ايجابا بكلمة العتق يصلح لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدى
فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم يجب الضمان فى

لما قلنا واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا
خلافا لزفر رحمه الله عليه لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا
وجود على ما نبين ان شاء الله وعلى هذا الاصل حفر البئر هو شرط في الحكم
لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة
عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق شرط
للسيلان لان الزق كان مانعا وكذلك العبد بل الثقل علة للسقوط
وانما الحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت
انه شرط لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل طبع لا تعدي فيه
والمشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم
يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود
اقيم مقام العلة في ضمان النفوس والاموال جميعا ولهذا لم يجب
على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانه ليس بمباشر فلا يلزمه
جزاؤها واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد
فمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما قلنا من هذا القسم وعلى
هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا زرع حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع
للغاصب وان كان انما التغير بطبع الارض والماء والهواء واما العلة
شرط وكذا العلة لما كان معنى من الاختيار لم يصلح علة مع وجود

فصل

فعل من اختياره وان كان شرطا فجعل للشرط حكم العلل واما الشرط الذي
له حكم الاسباب فان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون
سابقا عليه وذلك مثل من حل قيد عبد حتى ابق لا يضمن قيمته باتفاق
اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
فكان شرطا في التحقيق الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
نزل منزلة الاسباب فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر ثم لم يجعل سببا محضا
لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا
كمن ارسل دابة في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل
الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا واذا
انفلتت الدابة فما اتلفت ذرعا بالنهار او ليلا لم يضمن وكذلك بالليل عندنا
لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة وقال ابو حنيفة رحمه الله
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة
فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد
اعترض عليه فعل مختار فبقي الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف
مضافا اليه بخلاف السقوط لانه لا اختيار له في السقوط حتى اذا
اسقط نفسه هدر دمه ولكن مشى على قنطرة واهية وضعها غيره
فخسف به او على موضع رش الماء عالما به فزلق فعطب هدر دمه

لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طرح
الطير هدر شرعا وكذلك فعل كل بهيمة فجعل كالخارج بلا اختيار وصار
كسيلان ماء الزق فاذا وقع على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرع
والجواب ان فعل البهيمة لا يصلح لايجاب حكم ما فاما لقطع فنعم كالحل
مثل عن سنن الارسال وكما ابتدا جولان بعد الارسال فكذلك هذا ولهذا
قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف الولي والحافر فقال
الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول قول الحافر استحسانا لما قلنا
ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب
الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل و
جحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى الموت
بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة ولهذا قلنا في الجامع الصغير فيمن
فيمن اشلى الكلب على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او خرق ثيابا بطل
لم يضمن شيئا لانه صاحب سبب وقد اعترض فعل مختار عليه غير مضاف الى السبب
لان الكلب يعمل بطبعه وليس الاذن اسلاء سائق بخلاف ما اذا اشلى
على صيد فقتله فان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من
المكاسب في الجملة فبني على نفي الحرج وقدر الامكان ووجب المصير في ضمان
العدوان الى محض القياس ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق

فثبت

فهم غافلون لقد حق القول

فثبت بها الريح ثم احرقت لم يضمن واذا القى سببا من الهوام في الطريق
فتحركت وانتقلت ثم لدغت لم يضمن وبعض هذه المسائل تخرج على ما سبق
في باب تقسيم الاسباب فيمن يحفظ بذلك الباب واما الذي هو شرط اسما
لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما لان حكم
الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول
شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم
دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله عليه لان الملك شرط عند
وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد ههنا
جزاء يفتقر الى الملك فلم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط لانه بعينه
لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطه لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول
فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا
انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط
وهذا لا يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه
على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم
الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة
على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة
للوجود

لا وجود ولا وجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلة بحال ولذلك لم يضمن
شهود الاحصان اذا رجعوا على حال بخلاف ما تقدم في مسئلة
الشرط الخالص ولذا اعتبرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع
النساء ولم يشترط فيه الذكورة لخلوصه عما لم يثبت به وجوب
عقوبة ولا وجودها فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه
اعتقه وقد زنى العبد او قذف فانكره العبد والمولى ذكر والمولى
كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا
على العبد بشيء على ما قلتم انه لا ينسب اليه وجود ولا وجوب فلذا قبلت
هذه الشهادة والجواب عنه ان الشهادة بالنساء مع الرجال
خصوصها في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها لا تصلح
لايجاب عقوبة وقد بينا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولكن
في هذه الحجة بكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة
لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا او عقوبة وشهادة الكفار اختصاص
في حق المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم بكثير
محل الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب الضرر على المسلم
بشهادة الكفار ابدا وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة
القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر

ولا اقرار

ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم
يوجد ههنا الا التعيين فاما النسب فانما يثبت بالفراش فيكون النسب مضافا
اليه فلا يتعلق به وجوب النسب ولا وجوده كما في حال قيام الفراش او ظهور
الحبل او الاقرار به والجواب عنه لابي حنيفة ان الفراش اذا لم يكن قائما
ولا الحبل ظاهرا والاقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب
ظاهر كان ثابتا في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا فبقي مضافا الى الولادة
فيشترط لاثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش او ظهور الحبل فقد وجد
دليل قيام النسب فصلح ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق
او عتق وقد شهدت امرأة بها حال قيام الفراش فقد جعل متعلقا به عنده لان ذلك
غير مقصود بشهادتها وقد يثبت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعا
وكذلك قال في استهلال الصبي ثم لا سبب للولادة فاما ابو حنيفة رحمه الله فجعله
القابل في الوجود مثل احكام الشرط فلا يثبت الا بكمال الحجة والولادة لم
يثبت بشهادة القابلة مطلقا فلا يتعدى الى التوابع كشهادة المرأة
على ان هذه الاخت تثبت وقد اشترى رجل على انها بكر انها لا ترد على البائع
بل يستحلف البائع وان كان قبل القبض فكذا ههنا

باب تقسيم العلامة

اما العلامة فهو ما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد سمى العلامة شرطا

وذلك مثل الاحصان في باب الزنا على ما قلنا فصار زنا العلامة نوعا واحدا
وقد قال الشافعي رحمه الله عليه في مسألة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا
المقذوف علامة لجناية لا شرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه
لانا وحكمي بخلاف الجلد لانه فعل وذلك ان القذف كبيرة وهتك لعرض المسلم
والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الاصل والعجز معرف والجواب
ان الشافعي تبع الكتاب في جزاء هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الا يرى
الى قوله عز وجل ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح
ان يجعل معرفا كما لم يجعل كذلك في حق الجلد واصله ذلك انا يحتاج في العمل بالعرفية
الى ان نثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة
في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قولهم ان العفة اصل
فنعم لكنه لا يصلح علة لاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا لكن
الاطلاق لما كان شرط الحسبة وكذلك لا يحل الا شهود حضور وجب ان يقيم
الا ما تمكن من احضار الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما يراه الامام
ثم لم يؤخر حكم قد ظهر لما يحتمل الوجود فاذا اقيم عليه الجلد ثم جاء ببينة
يشهدون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد الزنا وابطلنا
عن القاذف رد الشهادة وان كان بعد ما تقادم العهد لم تقم الحد على المشهود
عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف ذكره في المنتخب في فصل التقادم

ويتصل

ويتصل بهذه الجملة

باب بيان العقل

وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس في العقل انه هو من العلل الموجبة
ام لا فقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه
على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل
الشرع ما لا يدركه العقول او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل
وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك
الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان وقالوا فيمن لم يبلغه
الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا او غفل عنه من اهل النار وقالت
الاشعرية انه لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله
العبرة لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله عليه حتى ابطلوا
ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عنه الاعتقاد
حتى هلك انه معذور وقالوا ولو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور
ايضا وقال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله عليه وهذا الفصل اعني ان يجعل
شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف
الاخر والقول الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية
وهو من اعز النعم خلق متفاوتا في اصل الخلقة وقد مرت تفسيره

قيل هذا انه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به
الطريق الذي مبتدؤه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه
واذا وضح له الطريق كان الدرك للقلب بنفسه كشمس الملكوت الظاهر اذا
بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كان العين مدركة شاهدها وما بانها
العقل كفاية بحال في كل لحظة ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف با
لايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصفه وهي تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت
من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من
زوجها ذكر في الجامع الصغير الكبير فعلم انه غير مكلف وكذلك نقول في الذي
لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا
ولم يعتقد على شيء كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او
عقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا على كفرهما
وصفناه في الصبي معنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به انه اذا
اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم
يبلغه الدعوة على كفرها قال ابو حنيفة رحمه الله عليه في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين
سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من
ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل

حجة

حجة موجبة يمنع الشرع بخلافه فليس بعده دليل يجب عليه سوى امور
ظاهرة تبطل ما قاله ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب
الشافعي رحمه الله عليه فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا
فجعل كفرهم عفوا واصحابنا قالوا لا يضمنون لانا لا نجعل كفرهم
عفوا ومن كان فيهم من جملة من يعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون
دار الاسلام ولكنه لا يجزئ الشرع ان العقل غير حجة من الاهلية فانما يلغيه
بطريق لا انه الاجتهاد والمعقول فيما فيه مذهبهم وان العقل لا ينفك
عن الشهوة فلا يصلح حجة بنفسه بحال بحال وانما وجب به الاحكام الى
العلل ينسب الى العباد من غير ان يكون عللا بذواتها وان يجعل العقل
علة بنفسه وهو باطل فيه قول عظيم فلم يجد والله اعلم واذا ثبت
ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا ينقسم الى
قسمين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية
وهذا

باب بيان الاهلية

وما يتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاول
فينقسم فروعها واصلها واحد وهو الصلاح للحكم فمن كان اهلا
لحكم الوجوب بوجه كان هو اهلا للوجوب ومن لا فلا واهلية الاداء

نوعان

كامل يصلح للزوم الحق ودائم لا يصلح للزوم الحق. اما اهلية الوجوب
فبناء على قيام الذمة وان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع
الفقهاء رحمهم الله بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه والذمة العهد وانما يراد به نفس رقبته لها ذمة وعهد
حتى ان ولي الصبي اذا اشترى للصبي شيئا كان ولده لزمه الثمن وقبل
الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ان يجب
له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل فظهرت ذمته مطلقة كان اهلا
بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز ان يبطل لعدم
حكمه وغرضه فلما ينعدم الوجوب لعدم محله مع قيام السبب فكذلك يجوز
ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا التقسيم منقسما بانقسام الاحكام
وقد مر التقسيم قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد فما كان
منه غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو اداء
العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول
بالوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة لما شبه بالمؤن في وجه
نفقة الزوجات والولادات لزمه اما نفقة الزوجات فلما اشبه
بالاعواض لكن لا عواقب واما الاقارب فمؤنة اليسار وكل صلة

لما شبه

لما شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل العقل لانه لا
يجب عن ضعف الجرم جزاء بلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به
رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه مثل القصاص لانه لا يصلح
لحكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى ان
الوجوب لازم حتى صح القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب
كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله فينعدم ايضا لعدم
حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي
قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة
المتعلقة بالبدن او بالمال لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم
وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصبي ينافيه وما يتأدى
بالنائب لا يصلح طاعة لانها عبادة جبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار
المال المقصود او ذلك باطل في حق الوجوب فلذلك لا يلزمه الزكاة والصلاة
والحج والصوم وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند
محمد رحمه الله لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
اعتبارا بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر وذلك بولاية الولي
ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما كان في

عقوبة

لم يجب اصلا لعدم حكمه ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه
الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب
الآخرة لم يكن اهلا للوجوب بشيء من الشرائع التي هي طاعات الله سبحانه وتعالى
ولذلك كان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا
لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع شرط تقديم الايمان
لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى
وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام
الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط لعذر الحرج قال الشيخ الامام رحمة
الله عليه وقد كنا عليه مدة ولكنا تركنا هذا القول بالذي اخترناه وهذا
اسلم الطريقين صورة ومعنى وتقليدا وحجة ولذلك قلنا في المجنون اذا بلغ
في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وكذلك نقول في الحائض والنفساء الصوم
يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لما عدم
في ذلك بقي الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه
من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك
قولنا في المجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج
فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا
في الصلوة والصيام معا واذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال

حكمه

حكمه واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون
ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب خبر من الله عز وجل بجلاله
وضعت الاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف
وخطاب وانما ذلك في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل
حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء تبتني على كون الشيء
مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدي
الجمعة من غير خطاب ولا تكليف والاغماء لما لم ينافي وجوبه وكان منا
فيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه والنوم
لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا

باب اهلية الاداء

واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة
البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها
لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة
العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة
فيما يأتيه ويذره وكذلك العته يعرف بالامتحان فاما الاعتدال
فامر يتفاوت فيه البشر فاذا انه ترقى عن رتبة القصور اقيم
البلوغ مقام الاعتدال في احكام الشرع والاحكام في هذا الباب منقسمة

على اقسام

واما حقوق الله فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو
الايمان بالله عز وجل فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهلية ادائه ووجد
منه بحقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع
وذلك في الايمان باطل انما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا
في لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء فخال عن
العهدة لان حرمان الارث يضاف الى كفر الباقي وتلك الفرقة ولانه
ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته وانما يعرف صحة الشيء من حكمه الذي
وضع له وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته الا ترى انه يلزمه اذا ثبت
له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة ومنه ما هو قبيح لا يحتمل
غيره وهو الجهل بالصانع والكفر الا ترى انه لا يرد علمه بوالديه فكيف
يرد علمه بالله تعالى ولكن الجهل بحجر الله تعالى لا يعد علما فكيف الجهل
بالله واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا
في احكام الآخرة وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه
حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا
ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين فقلنا فيه بصحة الاداء من
غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان اللزوم لا يخلو عن العهدة
وقد شرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم

مضى

مضى ولا وجوب قضائه لانها قد شرعت كذلك الا ترى ان البالغ اذا شرع
فيها على ظن انها عليه وليست عليه ان اللزوم يبطل وكذلك اذا شرع في الاحرام
على هذا الوجه احصر فلا قضاء عليه فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى
اذا ارتكب محظور احرامه لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل
وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد لان القتل يجب بالمحاربة
لا بعين الردة ولم يوجد فاشبه ردة المرأة فاما ما كان من غير
حقوق الله فثلاثة اقسام ايضا ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو
دائر بينهما اما النفع المحض فيصح منه مباشرته لان الاهلية القاصرة و
القدرة القاصرة كافية لجواز الاداء الا ترى انه مباشرة النوافل
منه صحيحة قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبي عليه السلام
مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا
عشرا وانما هذا ضرب تاديب وتعزير لا عقوبة نفع محض من التصرفات
مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد
المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا آجر الصبي المحجور
او العبد المحجور نفسه ومضى على ذلك العمل وجب الاجر استحسانا ووجب
للعبد شرط السلامة ولا يشترط السلامة في الصبي الحر وكذلك العبد
اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن الولي استوجب الرضخ

استحسانا ويحتمل ان يكون هذا قول محمد رحمه الله فانه لم يذكر الا في السير الكبير
ووجه القول بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق
غيره اذا كان وكيلا لان الآدمي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان قال
الله تعالى علمه البيان وكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك
توصل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت
مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة
ولم يملكه ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملك عليه لان صيانة الحقوق
لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بالقضاء نفعا محضا
لا يشوبه مضرة لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب
الا من قبل التوى وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا
الشرط بالمنافع الخالصة واما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع و
الاجارة والنكاح وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال
ويملكه برأي الولي لانه اهل الحكم بمباشرة الولي وقد صار اهلا ليتصور
منه المباشرة واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لا محالة وفي القول
بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي
لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة وذلك بطريق

انه احتمال

احتمال الغرر في التصرف فيزول برأي الولي حتى يجعل الصبي كالبالغ
وذلك في قول ابي حنيفة رضي الله عنه الا يرى انه صحح بيعه بغبن فاحش من الاجانب
والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار
كالبالغ وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على طريق ان رأي الولي شرط الجواز
وعموم باثه وخصوصه فيجعل كأن الولي باشره بنفسه ولذلك
قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي وعن ابي حنيفة
رحمه الله في التصرف مع الولي اجازة كما قلنا وفي رواية رده لشبهة
النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه
الا يرى ان له اصلا لا رأي دون وصف فثبت شبهة النيابة فا
عتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا الاصل قلنا
في المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولي يلزمه واما اذا
اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيها
نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا يرى انه شرع في حق الصبي
وفي الانتقال الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه مشروع في حق
الصبي فكذلك هذا ولذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي بين الابوين
بعد الفرقة لانه من جنس ما يتردد بين الضرر والنفع والغالب
من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولي في موضع الراجح

ليس يؤدي فيبطل اختياره وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه
الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة
عليه ولم يعتد بخلافه لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار
احد الابوين وفي الايصاء عنه العبادات وقال بلزوم الاحرام
من غير نفع وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء وذلك
الاشياء موضوعا وهو ان من كان موليا عليه لم يجعل وليا لان احدهما
سمة العجز والثاني اية القدرة وهما متضادان فاما في هذا الاصل
في الزوج والحرية بلا فقه معقول فقال يصح اختياره احد الابوين ولا يصح
اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة في قول صحيح منه دون الولي
في قول عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من
الحجر عندنا لما كان قاصر الاهلية صلح موليا عليه ولما كان صاحب
الاهلية صلح وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه واذا
جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال
وهو راجع الى توسيع طريق النيل والاصابة وذلك هو المقصود لان
المقصود من الاسباب احكامها فوضع احتمال الخير تردد في النسب سلامة
الحكم على الكمال وانما الامور بعواقبها

فصل ——— الامور المعترضة

على الاهلية

على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر
والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض
والنفاس و الموت واما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي
منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر واما الذي
من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء اما الجنون فانه في القياس
مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فينعدم
الوجوب بانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه
عفوا والحقوه بالنوم والاغماء وذلك لانه لما كان منافيا للاهلية
الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى انه ان الانبياء عليهم السلام عصموا
عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا وجاء على ما قلنا وقد اختلفوا فيه
فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا غير اصلي ليلحق بالعوارض
فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فزال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد
رحمه الله عليه هما سواء واعتبر حالة فيما يزول عنه ويلحق باصله
وهو في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا الاصل
في الحكم الذي لم يستوعب بالعارض ومن ذلك في الجنون الاصلي اذا زال
قبل انسلاخ شهر رمضان وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات
فاما في الصلوة فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات وعند محمد

رحمه الله

ليصير سببا فيدخل في حد التكرار واقام ابو يوسف رحمه الله الوقت
فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبر الزيادة بالساعات وفي الصوم
بان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت بجعل
وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمة الله عليه واقام ابو يوسف
رحمه الله اكثر الحول مقام كله فيما يبتنى على التيسير والتخفيف فاذا زال
قبل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الاختلاف وقد مر من قبل ان
الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي الذمة ولا
ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الآخرة اذا احتمل الاداء الا يرى
ان المجنون يرث ويملك وذلك ولانه لا يجب الا ان ينعدم الاداء فيصير
الوجوب عدما ساقطا ولهذا قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال على الكمال لانه اهل لحكمه على ما قلنا واذا ثبت الاهلية
كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح فنفسدت عبارته
وقلنا انه لم يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والاداء ايضا فلم يكن
حجرا لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من اسباب الحجر ولكن الايمان يثبت له
في حقه حتى صار مؤمنا تبعا للابوين كذلك قال في الجامع ولم يصح التكليف
بوجوب الاداء في حقوق العباد فان امرأة المجنون اذا اسلمت عرض
الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم بقدر الامكان ومالاه حرزا

يحتمل

يحتمل السقوط فهو مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو فثابت
في حقه حتى يصير مرتدا تبعا للابوين واما الصبي في اول احواله فمثل
المجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من
اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ
فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا يرى
انه اذا امن في صغره لزمه احكام يثبت بناء على صحة الايمان وهي
جعلت تبعا للايمان الفرض وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم
يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزأه عن الفرض ووضع عنه
التكليف والزام الاداء وجملته الامر ما قلنا انه يوضع عنه العهدة
ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل
سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو وكذلك لا يحرم الميراث بالقتل
ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينافي اهلية الارث
وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه اذا
عدم اهليته لا يعد جزاء والعتق نوعان خالص ضد لا يلزم الصبي بحال
ومشوب يتوقف لزومها على راي الولي ولما كان الصبا عجزا
صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار واما العته
بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة

العقول

والفعل لكنه يمنع الحد واما ضمانه ما يستهلك من المال فليس بصلة
لكنه شرع جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة
المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره
وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل
اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر والصبا
محدود فوجب تاخيره واما الجهل العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان
واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا
لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى
ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدلالة
مثل النسيان في الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة
جعل من اسباب العفو في حق الله لانه من جهة صاحب الحق اعترض
فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر
من جهتهم والنسيان ضربان اصلي ونوع فيه المرء بالتقصير وهذا لا يصلح
للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة
لانه ليس مثل المنصوص عليه في علة الوجود فبطلت التعدية حتى ان السلام
الناسي لما كان غالبا جعل عذرا واما النوم فعجز عن استعمال قدر
الاحوال فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء

لان النوم

لان النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان
كذلك لم يسقط الوجوب قال النبي عم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في
الطلاق والعتاق والاسلام وغير ذلك والمصلي اذا قرأ في صلاته
وهو نائم في حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم النائم في صلاته لم يفسد صلاته
واذا قهقه النائم في صلاته فقد قيل يفسد صلاته ويكون حدثا وقيل
يفسد صلاته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا يفسد صلاته والصحيح
انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة و
سقط ذلك بالنوم ولا يفسد الصلاة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام
ايضا واما الاغماء فانه ضرب مرض وفوق النوم حتى كان النبي عم غير
معصوم عنه والاغماء فوت الاختيار وفي فوت استعمال القدرة مثل
النوم حتى منع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية
وهذا عارض ينافي القوة اصلا الا يرى ان النائم اذا كان مستقرا
لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لا محالة والاغماء
بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فكان النوم من
المضطجع في الصلاة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاغماء
من العوارض النادرة في الصلاة وهو فوق الحدث فلم يلحق به ومنع
البناء

على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا لان الاغماء مرض
ينافي القوة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به
الاداء واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما قلنا فهذا استحسان وكان
القياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة على ما فسرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده في الصوم
نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وقد ذكرناه في السير فلم
يوجب حرجا واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء
صار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا
يحتمل التجزي فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد
لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه وكذلك العتق
الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حـ رحمه الله
في شهاداته وسائر احكامه وانما هو كمكاتب وقال ابو يوسف رحمهما الله
الاعتاق انفعال العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال
متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق وقال ابو حـ رحمه الله
الاعتاق ازالة الملك وهو متجز يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه
عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم بسقوط كل الملك فاذا اسقط
بعضه فقد وجد شطر علة العتق وصار ذلك كاعداد اعضاء الوضوء

انما

انما يتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكذلك اعداد
الطلاق للتحريم وهذا الرق يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالا
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام لعدم
اصل القدرة وهي البدنية لان منافعه للمولى الا فيما استثني عليه من سائر القرب
البدنية بخلاف الفقير لانه مالك لما يحدث من قدرة الفعل اذا احدث
وهي الاستطاعة الاصلية فاما الزاد والراحلة فلليسر فلم يجب وصح
الاداء والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة
وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل
الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين
بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين متى
ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين
التجارة لان حاجته الى الظهور المتعلق في حق المولى لكنه لا بد من
استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى تاخر الى عتقه
ولم يتعلق برقبته ولا يكسبه مثل دين يثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج
الحر بغير اذن مولاه ويدخل بها لان تقوم البضع انما يثبت بجهة
عقد عدمت في حق المولى وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات
البشر فتنصف الحرم ونعمته بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا اثـ

نتين

وكذلك حل النساء ينتصف بالرق الى النصف حتى صح نكاح الامة اذا تقدم
على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة
تنتصف والطلاق تنتصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتكامل لكن عدد
الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان
عبارة عن اتساع المالكية اعتبر في رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق با
النساء ولذلك تنتصف الحدود في حق العبد ولذلك تنتصف القسم ولذلك قيمة نفسه
انتقصت لما قلنا من انتقاص المالكية لكن التنصيف لا يوثر فوجب نقصانه
بدل دمه عن الدية بنقصان الانوثية في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب
التنصيف وهذا انتقصان في احدهما لا بالعدم الا يرى ان العبد ليس باهل
لملك المال لكنه اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول
بنقصان في الدية وهذا عندنا في المأذون انه يتصرف لنفسه ويجب
اليد بالاذن غير لازمة وبالكتابة يدا لازمة وقال الشافعي رحمة الله عليه
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان السبب شرع لحكمه ولم يكن
اهلا لاستحقاق اليد ايضا وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع والذمة
الذمة مملوكة للعبد الا انه اذا اقر بدين لزمه ويصح به الكفالة ويطالب
به بعد العتق ولو صار مملوكا لما صح فالتحق بالحر واذا صار اهلا للحاجة
كان اهلا لقضائها وادنى طرقه اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك يحصل بقدرة

شرع

شرع للضرورة ولذلك ملك اليد بنفسه عن حال الاذن الا يرى ان المحجور يثبت
دينا في الذمة في الكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد
الذي هو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا
العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون والرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر
في قيمته وانما العصمة بالايمان ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر
ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصا في الجهاد ولما قلنا
في الحج ان الاستطاعة للجهاد والحج غير مستثناة على ملك المولى ولذلك قلنا
لا يستوجب السهم الكامل وانقطع الولايات كلها بالرق لانه عجز
ولذلك بطل امانه عند ابي حنيفة رحمة الله عليه وابي يوسف رحمه الله لانه
تصرف على الناس ابتداء ولانه غير مالك للجهاد اصلا واذا كان مأذونا
بالجهاد لم يصر اهلا للولاية لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام
الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى فلم يكن
من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان وعلى هذا الاصل
صح اقراره بالحدود والقصاص وصح بالسرقة المستهلكة وبا
القائمة وصح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة رحمه
يصح بهما وعند محمد رحمه لا يصح بهما وعند ابي يوسف يصح بالحد دون
المال

وذلك اذا اكرم المولى وعلى هذا الاصل قلنا في جنايات العبد خطاء ان
رقبته يصير جزاء لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لكنه صلة الا ان
يشاء المولى الفداء فيصير عايدا الى الاصل عندنا ح رحمه الله حتى لا يبطل
بالافلاس عنهما بعض الحوالة وهذا اصل لا يحصى فروعه واما المرض
فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة ولكنه لما كان سبب الموت
والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت علة
الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله
ولما كان عجزا شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من اسباب
الحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق
غريم ولا وارث وانما يثبت به الحجر اذا اتصل به الموت مستندا
الى اوله فيقبل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فان القول بصحته
والحبس بحاله ثم التدارك بالنقض ان احتيج اليه مثل الهبة وبيع
المحاباة وكل تصرف لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق
اذا وقع على حق الغريم او الوارث ولكن القياس ان لا يملك
المريض الايصاء لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل ولما تولى
الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطلت صورته ومعنى

وحقيقة

وحقيقة وشبهة حتى لا يصح منه البيع اصلا عندا ح رحمه الله عليه و
بطلت اقراره لهم للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء دينه
من الوارث وان لزمه في صحته وتقومت الجودة في حقهم لتهمة
العدول عن خلاف الجنس الى الجنس كما تقومت في حق الصغار وحجر المريض
عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرضه حق
تعالى ماليا كان من الثلث وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا ولما تعلق
حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى
في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على محل مشغول بحقهم بخلاف اعتاق
الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا
ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لا يحصى فروعه   واما الحيض والنفاس
فانهما لا يعدمان الاهلية لكن الطهارة للصلاة شرط وقد
شرعت بصفة اليسر في فوت الشرط فوت الاداء وهو وضع الحيض
والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضع عنهما وقد جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس فلم يتعد
الى القضاء ولم يكن في قضائه حرج فلم يسقط اصله واحكام الحيض و
النفاس كثيرة لا يحصى عددها م واما الموت فانه عجز كله مناف
للاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى وضعت العبادات كلها

عنه

والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا
فانواع اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه
لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته
هذه احكام الدنيا فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوات غرضه
وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكاة تبطل عنه وكذلك سائر
القرب وانما يبقى عليه المأثم واما القسم الثاني فانه ان كان حقا
متعلقا بالعين يبقى ببقائها لان فعله غير مقصود وان كان
دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو
ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان
الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا فقيل انها
لا تحتمل الدين بنفسها ولهذا قلنا ان الكفالة عن الميت المفلس
لا يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله عليه لان الدين ساقط لان ثبوته
بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة وقد عدمت بخلاف العبد
المحجور يقر بالدين فيكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة
وانما ضمت اليه المطالبة في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يصح لان الدين مطالب لكنا عجزنا عنها والجواب عنه انه غير مطالب
به لان ذلك العدم بمعنى في محل الدين لا للعجز لمعنى فينا قلنا اذا

لزمته

لزمته الديون مضافا الى سبب صح في حياته ولذلك صح الكفالة اذا
خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي
فيصح من الثلث واما الذي شرع له فيبقى على حاجته لان حوائج البشر انما
شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة
فبقي له ما ينقضي به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون
عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ولذلك صحت وصاياه كلها او قدر
ومعوضة ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولذلك بقيت الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة وهي مشروعة
لحاجة المكاتب وهي اقوى الحوائج الا ترى انه نفذ بغير حظ بعض البدل فاذا
جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية
ليصير معتقا اولى واما المملوكية فهي تابعة لها في الباب ولهذا وجبت
المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرا له من وجه حتى صرفت الى من
يتصل به سببا او نسبا او دينا او دينا بلا نسب وسبب ولهذا صار
التعليق بالموت تخالف سائر وجوه التعليقات لان الموت من اسباب
الخلافة فصار التعليق به وهو كائن لا محالة ايجاب حق بحال
بطريق الخلافة الا ترى ان الخلافة اذا انعقد سببها وهو مرض
الموت للوارث تثبت حق يصير المريض به محجورا فلذلك اذا ثبت

بالنص

وصار المال لهن ثم انه ينظر من بعد فان كان الحق لازما باصله
مثل حق المعتق بالتدبير يمنع الاعتراض عليه من الموصي للزوم في نفسه
وللزوم منه بسببه وهو معنى التعليق ولذلك بطل بيع المدبر وصار
ذلك كام الولد فانها استحقت بسبب حق العتق لما بينا وسقوط
التقوم عند ابي ح رحمه الله عليه لان التقوم بالاحراز يكون وقد
ذهب لان الامة في الاصل تجوز ماليتها والمتعة منها
تابعة فاذا صارت فراشا صارت مخصوصة محرزة للمتعة والمالية
تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو
عزة المالية وانتفت نفعة المتعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر
لوجود معناه دون الثاني ولهذا ان المرأة تغسل زوجها
بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقي ملكه الى انقضاء العدة
فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت بخلاف المرأة اذا ماتت لانها
مملوكة وقد بطلت المملوكية فلا يبقى حقا لها لان ذلك حق عليها
الا يرى انه لا عتق عليه بعد موته ولو بقي شيء من الملك لوجب انهاؤه
بالعتق لان ملك النكاح لم يشرع الا مؤكدا الا يرى انه مؤكد بالحجة
والمال والحرمة واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع
عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انقضاء الحياة وعند ذلك لا يجب

الا ما

الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه
لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب
قد انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح
عفو المجروح ايضا ولهذا قال ابو ح رحمه الله عليه ان القصاص غير
موروث لما قلنا ان الغرض درك الثار وانه يسلم حقا للاولياء
والعشائر وذلك يرجع اليهم بكل القصاص واحد لانه جزاء قتل
واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا عفا احدهم او استوفاه
بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا كانت سائرهم صغارا عند ابي ح
رحمه الله عليه ولا يملك اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجاء
حقه وحين يكونه مندوبا شرعا ولذلك قال ابو ح رحمه الله عليه
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف
اعادة البينة واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان
موجب القتل في الاصل القصاص وعند الخروج يجب الدية خلفا عن القصاص
فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج
الميت فجعل موروثا الا يرى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل
وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا وجب القصاص
للزوج والزوجة

لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا وجب بالزو جية
نصيب في الدية الا يرى ان للزوجة حرمة تعرف في الملك فصارت كالنسب
واما احكام الآخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته
وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت
كالرحم للماء والمهاد للطفل ووضع فيه لاحكام الآخرة روضة او
حفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يخص علمه
في هذه المنازل الابتلاء في الابتداء تنويعا لشانه ومباينا له
على اقرانه واضداده نرجو الله ان يجعل لنا روضة بكرمه وانه الكريم

باب العوارض المكتسبة

وهي نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليها اما التي من جهته فالجهل
والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر والتي من غيره عليه الاكراه
اما الجهل فاربعة انواع جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا
في الآخرة وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا في الآخرة
وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فالكفر من الكافر
لا يصلح عذرا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف
في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام اما ابو حنيفة رحمه الله عليه فقال

يصلح

يصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل
التغيير بعد الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا المستدرجا بهم ومكرا
عليهم وتركا لهم على الجهل وليشتد العقاب في الآخرة ونخلدوا في
النار ومحققا لقول النبي عم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر
فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يجعل للكفر حكم الصحة بحال
ويبنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم
في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان وجواز البيع وما
اشبه ذلك وكذلك الخنازير وجعل النكاح المحارم بينهم بحكم الصحة
حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين حتى لو قذفهما
حد قاذفهما واذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضى بالنفقة
ولا نفسخ حتى ترافعا فان قيل الاختلاف ان الديانة لا يصلح حجة
متعدية الا يرى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن
ابنتين اخريين انهما لا يرثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما
بالنكاح لان ديانتها لا يصلح حجة على الاخريين فكذلك في ايجاب
الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان
على متلف الخمر وجانيا لا يجعل حجة قلنا عند هذا انما قضى لانا
نجعل الديانة معتبرة لانا امرنا ان نترك اهل الذمة

والعشر من خمور اهل الحرب خلافا للشافعي رحمة الله عليه وهذه غير متعدية
بل هي حجة عليهم الا انه لا يوجد من الخنزير لان امام المسلمين ليس في
ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يتعدى وتوى ولاية حماية الخمر لنفسه
للتخليل فيتعدى وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان
الخمر اذا ثبت متقوما لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام بالدليل
فاما المتقوم فباق على الاصل وذكر شرط الضمان لان الضمان
لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف واذا لم يضف الى تقوم
المحل لم يصر متعدية وكذلك احصان المقذوف شرط لا علة وانما
العلة هي القذف واما النفقة فانما شرعت بطريق الدفع في الاصل
الا ترى ان الاب يحبس بنفقة ابنه الصغير لما فيه دفع اذا قصد
قتله ولا يحبس بدينه حالما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك صارت
الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ولو
وجب بديانتها لكانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة واذا لم
ينفسخ بدافع احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا هذا
جواب قد قيل قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله والجواب الصحيح
عنده في فصل النفقة انهما لما سكتا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج
بديانته ولم يصح منازعته من بعد في نكاحهما لانه لم يلتزم
هذه

هذه الديانة واما القاضي فانما نفذ القضاء بالتقليد دون الخصومة
واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا ان تقوم
الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كانا حكما ثابتا اصليا
فاذا رفع الدليل بالديانة بقي على الاصل الاول فاما نكاح المحارم
فلم يكن اصليا الا ترى انه كان لا تحل للرجل اخته من بطن واحد
في زمن آدم عم واذا كان كذلك لم يجز باستفادة نقض
الدليل ولان حد القذف من جنس ما يدرأ بالشبهات فلا بد من
ان يصير قيام دليل التحريم شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول
باطل لما قلنا واما على هذا الطريق فلانها من جنس الصلات المستحقة
ابتداء حتى انه لم يشترط الا حاجة المستحق والجواب لابي حنيفة رحمه الله
ان الحاجة الدائمة بدوام الجنس لا يرد بها المال المقدر فيتحقق
الحاجة لا محالة واما الشافعي رحمة الله عليه فانه جعل الديانة
دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر
الاحكام فلا تثبت في الجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان
النفوس من باب العصمة بديانتهم فخطط عن التعرض ايضا
وقد بينا ما سقط به مذهبه وتبين ان ما قلنا من باب الدفع
ايضا ولا يلزم عليه انحلال نكاح المرتد لان ذلك ليس بديانته بل هو
فسق

في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما
ائتمنوا كتبهم لانهم نهوا عنه فكان كالربوا وذلك كاستحلالهم الزنا
واما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة
وجهل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه
فكان باطلا كالاول الا انه متناول بالقرآن فكان دون الاول
ولكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته
والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال
العادل ولنفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام تلزمه واذا
صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله
الفاسد فلم يؤخذ بضمانه ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب
قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ولم نضمن لهم اموالهم ود
ماؤهم ولم يحرموا عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل
حق وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عند ابي ح م رحمه الله لان القتل منهم
في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد وبناء على ديانتهم وان كان
باطلا في الحقيقة ووجب حبس اموالهم زجرا لهم ولم نملك اموالهم لان
اصل الدار واحد ومن بحكم الديانة مختلفة فثبتت العصمة من وجه
دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل
الحرب

الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة
لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه وكذلك جهل من خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة من علماء الشريعة وائمة الفتوى او عمل بالغريب
من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة فهو مردود باطل ليس بعذر
اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل القول بالقصاص في
القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد
الواحد ويمين المدعي لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والنصيحة لكل مسلم وعلى هذا اسس ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ
واما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير
موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول فان من صلى الظهر
على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر
فاسدة وذلك لا يصح الا بخبر منه لان الخيار وضع لاستبداد حكم العقد
بعدم الاختيار فيصير العقد به غير لازم ثم ينفسخ بعدم اللزوم لان الخيار
للفسخ لا محالة فيصير هذا بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام فلا يصح
الا بعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلاث بلا شرط عدالة
وبعد الثلاث لا يصح واذا بلغه فضولي شرط فيه العدد او العدالة
عند ابي ح رحمة الله عليه خلافا لمحمد فان وجد احدهما صح التبليغ في الثلث

ونفذ الفسخ وبعد الثلث لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف جعل
صاحب الخيار متسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه
الى التزامه

فصل

السكر وهو القسم الثاني
السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح
فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب
منها ما يرد به العطش فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به
مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول الامام
رحمه الله عليه اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل فسكر
منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الرواية فان السكر في هذه المواضع بمنزلة
الاغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك
بين من جنس المرض فصار من اقسام المرض بعض هذه الجملة مذكور
في النوادر. واما السكر المحظور فهو من السكر من كل شراب
محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق
لان هذا وان كان حلالا عند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله فانما يحل
بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما ينتهي به فيصير السكر منه مثل
السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد وهذا السكر بالاجماع
لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى

سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه
وان كان في حال الصحو فكذلك لانه لا يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا واذا ثبت انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من
الاهلية فلزمه احكام الشرع كلها ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقارير وانما ينعدم بالسكر القصد دون
العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن امرأته استحسانا
واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص
او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر بالزنى
لحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل بحق محض فلذلك اولى
واذا زنى في سكره حد اذا صحا واذا اقر انه سكر من الخمر
طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر بها او يقوم عليه البينة واذا اقر
بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف وانما لم يوضع عنه
الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه
سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وكذلك اذا
كان مباحا مقيدا او هو مما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا
جعل عذرا واما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة فان ذلك
لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لا لان السكر جعل عذرا

وأما تنعقد على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا
وأما الحدود فإنما يقام عليه إذا صحى لما بينا أن السكر بعينه ليس بعذر
وشبهة الإباحة من عادة السكران اختلاط الكلام هو أصله ولا ثبات
له على الكلام ألا ترى أنهم اتفقوا أن السكر لا يثبت بدون هذا
الحد وقد زاد أبو حنيفة في حق الحدود فجعل أن يكون حده في عجز
الحد هو أن يختلط كلامه وبعده غالبا وإذا كان كذلك أقيم السكر مقام
الرجوع فلم يعمل فيما يحتمل من أسباب الحد وعمل في الإقرار الذي يحتمل
الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الإقرار بحد القذف والقصاص

فصل الهزل وهو القسم الثالث وأما
الهزل فتفسيره اللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد
الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل منافيا لاختيار الحكم
والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى
خيار الشرط في البيع أنه يعدم الرضا والاختيار جميعا في الحكم ولا يعدم
الرضا والاختيار في حق المباشرة بالسبب هذا تفسير الهزل وأثره وشرطه
أن يكون صريحا مشروطا باللسان إلا أنه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف
خيار الشرط والتلجئة مثل الهزل وإذا كان كذلك لم يكن منافيا للأهلية
ولا لوجوب شيء من الأحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكنه

لما كان

لما كان أثره ما قلنا وجب النظر في الأحكام كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار
فنقول يجب بحكم على هذا الأصل وذلك على وجوه إما أن يدخل التلجئة والهزل
فيما لا يحتمل النقض أو فيما يحتمله فهذا وجه ووجه آخر أن يدخل على الإقرار
بما ينفسخ أولا ووجه آخر أن يدخل فيما يبتني على الاعتقاد وذلك وجهان
الإيمان والردة فأما إذا دخل فيما يحتمل النقض مثل البيع والإجارة
وذلك على ثلاثة أوجه إما أن يهزل بأصله أو بقدر العوض أو بجنسه
وكل وجه على أربعة أوجه إما أن تواضعا على الهزل ثم اتفقا على
الإعراض أو على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فأما إذا توا ضعا
على الهزل بأصله ثم اتفقا على البناء كان البيع منعقدا لما قلنا أن الهازل
مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة
خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار
المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع عبده على أنه بالخيار أبدا
أو على أنهما بالخيار أبدا فإن نقضه أحدهما انتقض وإن أجازاه جاز
وعند أبي حنيفة رحمه الله عليه يجب أن يكون مقدرا بالثلاث ولهذا لم
يقع الملك بهذا البيع وإن اتصل به القبض ودلالة هذه الجملة أن الهزل
لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به أنه لا ينافي الإيجاب وإنما دخل على الحكم
وأما إذا اتفقا على الإعراض فإن البيع صحيح وقد بطل الهزل بإعراضهما

عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء
والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله عليه في الحالين فجعل ابو حنيفة
صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وقال ابو يوسف
رحمه الله عليه اذا سكتا واجمعا انه لم يحضرهما شيء فان العقد باطل
وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبر المواضعة واوجبا
العمل بها الا ان يوجد النص على ما يكون بكر حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
رحمه الله عليهما قوله في كتاب الاقرار بتفضيله قال ابو حنيفة رحمه الله عليه فيما
اعلم وقول ابو يوسف فيما اعلم ليس بشكر في الرواية لانه من مذهب ابي يوسف
رحمه الله عليه ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لا يلزمه
ومنهم من اخبر بهذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لفلان على هذا
الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح هو الاول
وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله يفتوى ايانا رحمه الله
وقال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع للايجاب حكمه في الظاهر جد
لان الهزل غير متصل به نصا فهو اولى بالتحقيق من المواضعة وهما
اعتبرا العادة وهو تحقيق المواضعة ما امكن الا يرى انهما اسبقا الاخرة
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما
تواضعا على البيع بالف على احدهما هزل او بحبة فان اتفقا على الاعراض

كان الثمن

الثمن الفين وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وعندهما
العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل
واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة
رحمه الله لانهما جدا في العقد فالعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا
فيفسد العقد فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف
اعني يعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف
تلك المواضعة وقد ذكر ابي يوسف رحمه الله عليه في هذا الفصل في روا يته
فيما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار
وان ذلك يلجئه وان الثمن كذا وكذا درهما فان البيع جائز على كل حال
هنا وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر
وقالا لان العمل بالمواضعتين ممكن ثم لان البيع يصح باحد الالفين
والهزل بالالف لا في شرط لا طالب له فلا يفسد البيع فاما هنا
فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع
لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى واما فيما
لا يحتمل النقض فهو انه انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال
فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه وهو

الطلاق

والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وذلك كله صحيح
والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح و
الطلاق واليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط
واما الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى وجوه اما ان هزلا
باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل والعقد لازم
واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مثله في البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه بالشرط الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا فان محمدا ذكر عن ابي حنيفة رحمه الله عليه ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة
وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المهر الفان وان التسمية
في الصحة مثل ابتداء البيع وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل
بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذلك هذا وهذا اصح
واما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان
اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح

يصح

والنكاح يصح بلا تسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فعلى رواية محمد رحمه الله عليه وجب مهر المثل بلا خلاف وعلى رواية
ابي يوسف رحمه الله عليه يجب المسمى وبطلت المواضعة وعندهما يجب مهر المثل
واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد فان ذلك على هذه الاوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا
على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال
لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله عليه فاما عند ابي حنيفة
الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله عليه
في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال لما عرف ثم وعندهما الطلاق
واقع والمال واجب والخيار باطل وكذلك حكم هذا لكنه غير مقدر بالثلاث
في هذا الخلاف البيع وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع
الطلاق ووجب المال بالاجماع وان اختلفا فالقول قول من يدعي
الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لانه جعل تكلمه موجودا في اصل الطلاق
وعندهما هو جائز ولا يفيد الاختلاف وان سكتا ولم يحضرهما شيء
فهو جائز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل
فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم

لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية وعند ابي ح رحمة الله عليه يجب ان يتعلق
الطلاق باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه
بالشرط وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي ح رحمة الله عليه
لانه ذلك حمل على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما اتفقا
وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل المال فذكر الدنانير بالجيد و
عرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا بكل حال وصار
كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند ابي ح رحمة الله عليه فان اتفقا على
الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان
اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلف
فالقول قول من يدعي الاعراض وكذلك هذا في نظائره اما تسليم
الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل
الشفعة وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار
الشرط وكذلك ابراء الغريم   واما القسم الثاني وهو الاقرار فان
الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لانه يعتمد
صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار ذلك كله من جنس ما يحتمل
النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالهزل اصلا فكذلك

يبطل

يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة   واما القسم الثالث فان الهزل بالردة
كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار
راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق فصار مرتدا بعينه لا بما
هزل به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره
عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ
عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه
الرد والتراخي والله اعلم   القسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان
اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البيع والبر والاحسان
مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب وذلك
لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع
الخطاب بحال واجمعوا انه يمنع ماله في اول بلوغه بالنص قال الله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان
آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم فقال ابو ح رحمة الله عليه اول احوال
البلوغ قد لا يفارق السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة
حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه اما
عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين النص فاذا دخله شبهة

او صار الشرط في حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه ولذلك في وجوب
النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رحمه الله عليه لما كان في السفه مكابرة وتركا لما هو
الواجب عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر الا يرى ان من فجر
في حقوق الله مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب نظرا له كان في كذا
لانه او قد يحسن عقوبته ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل في ذلك عبارته
ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله النظر واجب حقا للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه الا يرى ان
العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة وان اصر عليها وقياسه
منع المال وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه النظر من هذا الوجه جائز لا واجب
كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه وههنا يتضمن
ضررا فوقه وهو وقف اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين و
البهائم بخلاف منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه عقوبته لا يحتمل
المقايسة ولان اليد من الآدمي نعمة زائدة واللسان والاهلية
نعمة اصلية فبطل القياس لابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناهما وقالا
هذه الامور صارت حقا للعبد فمتى ادى الى الضرر وجب
الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن للمسلمين حق في عين
المال وهذا قياس ما روي عن ابي يوسف فيمن يعرف في حالين

ملكه

ملكه بالبيع خيرا له انه يمنع عنه فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق
النظر وانما يحتاج الى النظر لمن فيه نظر له ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة
ولا بالمرفوع لا بالمكره لكن يجب اثبات النظر بأي اصل امكن اعتباره
على ما هو مذكور في المبسوط وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه مطلق
وذلك يثبت عند محمد رحمه الله عليه بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ
او بلغ كذلك وقال ابو يوسف رحمه الله عليه لا بد من حكم القاضي
لان باب النظر الى القاضي والنوع الثاني اذا امتنع المديون
عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار
في ذلك سواء وذلك ضرب حجر والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ
امواله بيعا او اقرارا فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء
والرجل غير سفيه فان ذلك واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين
فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة الفصل من الاولين
القسم الخامس هو السفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها
على ما عرف وانه لا ينافي شيئا من الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام
لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب المشقة لا محالة
بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا في اثره في الصلوة فهو
عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل

الزيادة

عليه وقال انه في رفقه الله عليه هو سبب الرخصة فلا يبطل الرخصة
كما قيل في حق الصايم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان
خفيان اما الاولان فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة
قالت عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنقل والثاني
انا وجدنا التفضيل على ركعتين انه اذا اداها يثاب عليها وان تركه
لا يعاتب عليه وهذا حد النوافل واما الوجهان الخفيان فاحدهما
ان هذه رخصة اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر
والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا
فقال النبي عليه السلام ان الله عز وجل تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته
وحق الصلوة علينا حق لا يحتمل التمليك ولا ما لنا فيه فكانت صدقته
اسقاطا محضا لا يحتمل الرد ارايت عفو الله تعالى عنا الاثام وهبته
العتق من النار يحتمل الرد وهذا امر يعرف ببداية العقول بخلاف ف
الصوم لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه فبقي فرضا فصح
اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط
ونسخ فانعدم اداؤه والثاني ان العبودية تنافي المشية
المطلقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات الباري جل

جلاله

جلاله وانما للعبد اختيار ما يرتفق به ويترتب على الاختيار المطلق
يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه الا ترى ان الحالف
اذا حنث في اليمين خير بين انواع الكفارة لرفق يختاره وفي
مسئلتنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا
في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر
من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية
وهذا غلط ظاهر وخطاؤه بين الا ترى ان المدبر اذا جنى جناية
لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف
وكذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا
كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب في جناياته واذا
كان كذلك علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على
القليل والجنس واحد ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته
وقيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد
رفقا وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير فيبقى اختيارا مطلقا
ومشية وهي ربوبية وذلك باطل فان قيل هو فضل ثواب قلنا
ليس كذلك فان الثواب لا يجب بالطاعة لا في الطول والقصر الا ترى
ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد على جمعة
الحر ثوابا

فكذلك هذا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناء
على حكم الآخرة وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين و
جهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه لان
الصوم في السفر يتضمن يسرا بموافقة المسلمين وذلك يسير بلا شبهة
ويتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد ويتضمن يسرا من وجه وهو اغتنام
بحال الاقامة فصح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين
فكان ذلك عبودية لا ربوبية وانما ثبت هذا الحكم بالسفر
اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء
فظهر في قضائه واذا لم يتصل به فلا ولما كان السفر من الامور
المختارة لم يكن موجبا ضرورة لازمة قبل ان [illegible] واذا
نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض
اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر حل له لانه بسبب ضروري
للمشقة وهذا موضوع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر
المبيح عذرا او شبهة في الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم
على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطر
لا يجب الكفارة عندنا واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة
بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوي واحكام السفر

تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان
لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة الا ترى انه اذا نوى رفض
السفر صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة لان السفر لما لم يتم علة
كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة واذا سار ثلاثا
ثم نوى المقام في غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب
فلا يصح في غير محله واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الآبق
وقاطع الطريق كان من اسباب الترخص عندنا وقال الشافعي رحمه الله
ليس ذلك من اسباب الترخص لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد ولانه
عاص في هذا السبب فلم يصلح سبب رخصة وجعل معدوما زجرا وتنكيلا
كما سبق في السكر وقلنا نحن ان سبب الترخص موجود وهو السفر
واما العصيان فليس فيه بل في امر ينفصل عنه وهو التمرد على من له امر
طاعته والخروج على المسلمين والسعي عليهم بقطع الطريق الا ترى
ان ذلك ينفصل عنه فانه يتمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية
وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة
من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل الاقدام الا ترى انه انما
قد يخلو عاريا ثم قد يتصل به غير قصد ولا فيقطع عليهم فصار
النهي عن هذه الجملة نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه ونحن جعلنا النهي

تحقق الفعل مشروعا فلا يمتنع تحقق الفعل بسبب الاخصر لانه صفة
للخالق السفه دون صفة الوقت في المشروع بخلاف السكر لانه معصية
بجنبه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة باثره ونبين انه قوله عز وجل
غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذكر انه يتعدى المضطر عن الذي
لا يمسكه الجند وصفة الكلام ادل على هذا مما قاله واحكام السفه
الكثير من ان تحصى الفصل السادس وهو الخطاء هذا النوع
نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا ياثم ولا يؤاخذ بحد ولا
قصاص لانه جزاء كامل من جزاء الافعال فلا يجب على المعذور
ولا يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ
لانه ضمان مال لا جزاء فعل ووجبت به الدية لكن الخطاء لما كان
عذرا صلح سببا للتخفيف في الفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا ووجبت
عليه الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا
لما يشبه العبادة والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه
عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يصح لعدم الاختيار
منه وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل
لتصحيح الطلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد

الرضا

على المشافهة وفي الفصلين الا وفق المختار ان نقول اخبرنا لان
الكتابة والرسالة سبيلها سبيل المشافهة الا ترى انا نقول اخبرنا الله تعالى وانبانا
وسائنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك
خاص لموسى عليه السلام قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف
لا يحدث بكذا ولا يتكلم به انه لا يحنث بالكتابة والرسالة بخلاف ما لو حلف لا يخبر
بكذا انه يحنث بذلك واما طريق الرخصة فالاسماء فيه وهو الاجازة
والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به
فان كان عالما به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المخبر ان فلانا قد حدثنا بما في هذا
الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا احدثك به واخبرتك فالحديث فصحيح
الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم ثم المستحب
في مثله ان نقول اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني وحدثني والاولى
في مثله ان نقول اجازني لان ذلك دون المشافهة واذا لم يعلم ما فيه بطلت
الاجازة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه ومحمد رحمه الله عليه وصحت في قياس قول ابي يوسف
رحمه الله عليه واصل ذلك كتاب القاضي الى القاضي والرسائل ان علم ما فيها
شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابي يوسف رحمه الله عليه وانما جوز ذلك
ابو يوسف رحمه الله عليه فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لم يجوز في الصكوك
وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيجب ان لا يجوز في
هذا الباب

ويحمل الجواز بالقرون وانما يجوز عند اذا امن الزيادة والنقصان و
الاحوط قول ابي حنيفة رحمه الله عليه ومحمد رحمه الله عليه وان يكون قول ابي يوسف مثله ايضا
لان السنة اصل في الدين وامرها عظيم وخطرها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم
ومعرفة رفع الابتلاء وجب لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة وانما ذكر
نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك اعتبار تركه لا الى ما يقوم به الحجة فكذلك
هنا واما من حضر مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخط
بقلم او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وقد جاء
عليهم انه يحرم خطؤه والعياذ بالله ولا تقوم الحجة بقلة ولا يتصل الاسناد بخبره الا انما
يتبع في قرون فانه عفو وصاحبه معذور واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء
وذلك نوعان ايضا تام وما دونه عند المعاينة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة
التغلب غيبة اما الاول فحفظ من غير واسطة الخط وهذا فصل خص به رسول الله صلعم لقوة
نور القلب يستغني عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صار الكتابة سنة في الكتاب
والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة عن النسيان وهذا

باب الكتابة والخط

وهذا متصل بما سبق ذكره من باب الحفظ وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل
الذي لا يقبل غيره وما يكون اماما لا يفيد تذكرة اما الذي يكون تذكرة فهو حجة
سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاخبار

عن

بلفظ الشهادة والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية مع سائر
شرائط الاخبار وما فيها من محض الالزام توكيدا لما يخاف فيها من
وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره
والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار
الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر
الصبي والكافر ولهذا قلنا في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وكله بكذا
فوقع في قلبه صدقه فقد حل له العمل به وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة
الداعية الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط
شرط الالزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته ولهذا الاصل
لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين وبالحرية لما فيه
من الالزام حق العباد ولهذا لم نقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة
لحاجتنا الى الالزام وقبلنا في موضع المسالمة وعلى هذا نص محمد رحمه
الله عليه مسائل اخر في كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب
مني هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال فرده علي قبل خبره
ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر المخبر
بالرضاع الطاري على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد
الزوج

ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج آخر لانه مخبر غير ملزم وامثلته
اكثر من ان تحصى والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع وان القسم الخامس
فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة
ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ووقوع العلم للبكر البالغة
بنكاح وليها اذا سكتت عن هذا الكلام اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا
يعني اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا
اخبره فضولي بنفسه مسددا فان ابا حنيفة رحمة الله عليه قال لا يقبل فيه الا
خبر الواحد العدل وفي المسر كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة
في المسر ولفظ الكتاب في المسر يحتمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل او رجلان
ولم يشترط العدالة فيهما نصا ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة
الا العدد عند ابي حنيفة رحمة الله عليه او العدد مع سائر الشرائط غير
العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة واما عندهما فان الكل سواء
لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمة الله عليه فانه من جنس الحقوق
الملزمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر ويلزمه فيه العهدة من لزوم عقد
او فساد عمل ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الذي ينفسخ ينفرد
بعقده كما ينفرد بعقده بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها
بين المنزلتين بخلاف المخبر اذا كان رسولا لما قلنا وفي شرط المفتي

من غير

من غير عدالة عملا بهما قال بعض مشايخنا فان شرط توكيد الحجة وللعدد اثر
في التوكيد بلا اشكال والتزكية من القسم الرابع عند ابي حنيفة رحمة الله عليه
وكان محمد رحمة الله عليه هو من جنس القسم الثالث على ما عرف

باب القسم الرابع

من اقسام السنة وهو الخبر هذا الباب قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم
يرجع الى معناه فاما نفس الخبر فله طرفان طرف السماع وطرف التبليغ
وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة اما الطرف الذي هو
طرف السماع فان العزيمة في ذلك ما يكون من جنس الاسماع الذي لا شبهة
فيه والرخصة ما ليس فيه اسماع اما الاسماع الذي هو عزيمة على الوجه
اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان
آخران يلحقان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن
على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة اما القسمان الاولان
فما قرءه عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع وما تقرءه عليه من حفظ
او كتاب وهو يسمع فتقول له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم فقال
عامة اهل الحديث ان القسم الاول اعلى المنزلتين لان هذا طريقة
الرسول صلعم وهو المطلق من الحديث والمشافهة وقال ابو حنيفة رحمة الله عليه
ان ذلك كان احق من رسول الله عم لانه كان مأمونا عن السهو وما كان

يكتب وكلاهما فيمن يجري عليه السهو وتكون من المكتوب دون المحفوظ وما
في المشافهة سواء لان اللغة لا تنفصل عن بيان المتكلم بنفسه ويباح
ان تقرأ عليه فيستفهم فتقول نعم الا ترى انهما سواء في اداء الشهادة
وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا على ما قرّ والمختصر
لغة مثل المشبع سواء وما قلنا احوط لان رعاية الطالب اشد عادة
وطبيعة فلا يؤمن على الذي تقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله
فانك على غائب اشد اعتمادا منك على قراءته وانما يتحمل الغفلة
منه عن بعض ما قرئ عليه وهذا اهون من ترك الشيء من المتن او السند
حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذكر الوجه احق لما قلنا واما
الوجهان الاخران فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم
الكتب ويقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول
فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد وهذا من الغائب
مثل الخطاب الا ترى ان رسول الله صلعم كان يرى الكتاب يبلغه نعومه الحجة
وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا ترى ان تبليغ
الرسول عم كان بالارسال ايضا وذكر بعد ان بينا بالحجة والمختار في
القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة
قال في الزيادات فيمن قال ان كلمت بكذا او حدثت به انه يقع على

المشافهة

عن النسيان غير ممكن وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عم مع قوله عز وجل
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما اذا كان الخط اماما لا يذكر به سماعا
فان ابا حنيفة رحمه الله عليه كان يقول لا تحل الرواية عنه بحال لان الخط للقلب
بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط
اذا لم تفد للقلب ذكرا كان هدرا وانما يدخل الخط في ثلثة فصول فيما تجد القاضي
في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في السنن والاحاديث وما يكون في
الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله انه لم
يعمل به في ديوان القاضي القضاة وسماع الاحاديث دون الصكوك وروى
بن رستم عن محمد رحمه الله عليه انه يعمل بالخط في الكل والعزيمة في هذا
ما قال ابو حنيفة رحمه الله عليه ولهذا اقل الرواية والرخصة فيما قال فصارت
الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوعان والرخصة انواع ما يكون
بخط موثق به لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق
به وما بخط معروف غير موثق به وما يكون بخط مجهول وذكر كل ثلثة
انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي اما ابو يوسف رحمه الله عليه
فقد عمل به في ديوان القاضي اذا كانت تحت خاتمه لانه امن عن التزوير وعمل به
في الاحاديث ان كان بهذا الشرط واما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل به
في الديوان لان التزوير في بابه عادة لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس

وأما في باب الحديث فإن العمل به جائز إذا كان خطا معروفا لا يخفى عليه التبديل
في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لأن التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بين. وأما
في الصكوك فلا يحل العمل به لأنه تحسين للخصم إلا أن يكون في يد الشاهد وكذلك
قول محمد رحمه الله عليه إلا في الصكوك فإنه جوز العمل به وإن لم يكن في يده استحسانا
توسعة على الناس إذا أحاط علما بأنه خطه ولم يلحقه شك وشبهة لأن الغلط
والخطأ نادر [illegible] فصل وهو أن يجد بخط أبيه أو [illegible] خط رجل معروف في كتاب معروف
فيجوز أن يقول وجدت بخط أبي أو بخط فلان لا أزيد عليه وأما الخط المجهول
فعلى وجهين إما أن يكون مفردا وذلك باطل وإما أن يكون مضموما إلى جماعة
لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة [illegible] فيقع بها التوثيق فيكون كالمعروف
وأما في التبليغ فقسمان إبلاغ بعبارة واختصار أما العزيمة فالتمسك باللفظ
المسموع وأما الرخصة فالنقل إلى لفظ يختار [illegible] وهذا على

باب ____ شروط الكتب

قال بعض أهل الحديث لا رخصة في هذا الباب والعلماء اختيار ثعلب من أئمة اللغة قالوا
لأن النبي عم قال نضر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها
ولأنه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل
التبديل والتحريف وقال عامة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رخصة لأن [illegible]
غير [illegible] أمرنا رسول الله صلعم بكذا ونهانا عن كذا وهو دون ابن مسعود ر

رضي الله عنه

رضي الله عنه وغيره قال رسول الله صلعم كذا أو نحوا منه أو قريبا منه وفي
تفصيل الرخصة جواب بما قال وهو أن النظم من السنة غير معجز وإنما النظم
لمعناه بخلاف القرآن والسنة في هذا الباب أنواع ما يكون محكما لا شبهة في معناه
ولا يحتمل غيره وضوحه وظاهر يحتمل غيره ظاهر في معناه من عام يحتمل الخصوص
أو حقيقة تحتمل المجاز ومشكل أو مشترك لا يعلم به إلا بالتأويل ومجمل أو متشابه
وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله صلعم قال رسول الله صلعم فيما
يحكي من اختصاصه وأوتيت جوامع الكلم فنحو القسم الأول فلا بأس لمن له
تمييز بوجوه اللغة أن ينقله إلى لفظ يؤدي معناه لأنه إذا كان محكما
مفسرا أمن فيه الغلط على أهل العلم بوجوه اللغة فيسقط النقل رخصة وتيسيرا
وقد ثبت في كتاب الله عز وجل ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبي صلعم
أنزل القرآن على سبعة أحرف وإنما ثبت ذلك بتبرك دعوة النبي صلعم عند [illegible]
ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة تيسير وتخفيف مع قيام الأصل على نحو ما [illegible]
تقييده في باب العزيمة والرخصة وأما القسم الثاني فلا رخصة فيه إلا لمن جرى
الحكم اللغة وفقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لم يؤمن
عليه أن ينقله إلى ما لا يحتمله احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز
ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيد عموما فيحمل بمعانيه فقها [illegible]
وأما القسم الثالث فلا يحل فيه النقل لأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل

دنا وبلد على غيره لتبيين الحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مر ان المجمل ما لا يفهم
مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما
الخامس فلانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعان وقد تقصر عنه العقول دون
البائن في كل مكلف بما في وسعه وذكر مثل قول النبي صم الخراج بالضمان وذكر
اكثر من ان يحصى ومن مشائخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط
الوجهين عندنا باب ——— تقسيم الخبر من طريق
المعنى وهو خمسة اقسام ما هو صدق لا شبهة فيه وهو خبر الرسول صم وذكر نحو
المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم يحتمل ترجيحا بنصيب قد وهو
ما هو من اخبار الآحاد وقسم يحتمل ما رجح دليل الرجحان الصدق منه ما وجب
وقفه فلم تقم به الحجة وذكر مثل ما سبق من انواع ما تعطل به خبر الواحد والقسم
الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع
لحقه الطعن والنكير من الراوي ونوع آخر لحقه ذلك من جهة غير الراوي وهذا
باب ——— ما يلحقه النكير من
قبل راويه وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا والثاني ان يعمل
بخلافه قبل ان يبلغه او بعده بلغه او لا يعرف تاريخه والقسم الثالث ان
يعين بعض ما احتمله الحديث من تاويل وتخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به
اما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه قال بعضهم لا يسقط العمل

به وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف رحمه الله
ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله عليه لا يسقط وهو فرع اختلافهما في
شاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله عليه
لا يقبل وقال محمد رحمه الله عليه انه يقبله فقد احتج بما روي في حديث ذي اليدين
ان النبي صم لم يقبل خبره وقال لابي بكر وعمر رضي الله عنهما احق ما يقوله ذو اليدين
فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان غالب محتمل من المروي
عنه بخلاف الشهادة على الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت
بانكارهم والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنه
اما تذكر حين كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صم
فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا
قد بينا ان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة فتكذيب الراوي وعليه مداره اولى
وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي صم ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر
من حاله فما كان متروكا على الخطاء ولما كان يحتمل النسيان بانه سمع خبره فنسيه
وهما في الاحتمال على السواء ومثاله ذكر حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح
في الشاهد واليمين ان سهيلا سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان
يقول حدثني ربيعة عني ومثل حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صم انه
قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل

رواه سليمان بن موسى عن الزهري وسأل ابن جريج عنه الزهري عن هذا الحديث
فلم يعرفه فلم يتهم به الحديث عند أبي ح رحمه الله عليه وأبي يوسف ومثال ذلك أن أبا يوسف
رحمه الله عليه أنكر مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير ولم يقبل شهادته
على نفسه حتى لم يجز وصح ذكر محمد رحمه الله عليه وأما إذا عمل بخلافه فإن كان
قبل روايته وقبل أن يبلغه لم يكن جرحا لأن الظاهر أنه تركه بالحديث إحسانا
للظن به وأما إذا عمل بخلافه بعد ما هو خلافه بيقين فإن ذلك جرح
فيه لأن ذلك إن كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وإن كان خلافه باطلا فقد
سقطت روايته إلا أن يعمل ببعض محتمل الحديث على ما نبين إن شاء الله تعالى
وإذا لم يعرف منه رده لم يسقط الاحتجاج به لأنه حجة في الأصل فلا يسقط بالشبهة
وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي عم أيما امرأة نكحت بغير إذن
وليها فنكاحها باطل ثم إنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب
وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع
اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم
أره يرفع يديه إلا في التكبيرة الافتتاح وإن عمل الراوي ببعض محتملاته ورد
سائر الوجوه لكنه لا يثبت الجرح به لأن احتمال الكلام لغة لا يبطل
به تأويله وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم
يتفرقا وحمله على افتراق الأبدان والحديث يحتمل افتراق الأقوال وهو

بعض

بمعنى الاشتراك لأنهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط
به تأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه
وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تقتل المرتدة وقال الشافعي رحمه الله عليه
لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه
لأن الامتناع حرام مثل العمل بخلافه

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه

وهذا على قسمين قسم منه ذكر ما يلحقه من طعن من أصحاب النبي صلعم وقسم منه
ما يلحقه من قبل أئمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين
فعلى وجهين إما أن يكون من خبر يحتمل الخفاء أو لا يحتمله والقسم الثاني
على وجهين إما أن يقع الطعن منهم بلا تفسير أو يكون مفسرا بالجرح
فإن كان مفسرا فعلى وجهين أيضا إما أن يكون السبب مما يصلح جرحا أو لا يصلح
فإن صلح فعلى وجهين أيضا إما أن يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا أو متفقا
عليه فإن كان متفقا عليه فعلى وجهين أيضا إما أن يكون الطاعن موصوفا
بالإتقان والنصيحة أو بالعصبية والعداوة أما القسم الأول فمثل ما ذكر
أن النبي صلعم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة وهذا من وجهين مما لا يحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحدود
من حظ الأئمة مثله على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من أئمة الهدى

فلو صلح لما خفي وهذا لا يليق بنا الذين منهم فبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على
الانتساخ وكذلك ما امتنع عمر رضي الله عنه من القسمة في سواد العراق فعلم ان
القسمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في متعة النساء هم
شهدوا وما او هم نهوا عنها وما عن رايهم رغبة ولا في نصيحتهم تهمة فان قيل
ان ابن مسعود رضي الله عنه لم يعمل باحد الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجد حجا
قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه راه رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة
اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا ومثال القسم الاخر ما روي عن
ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه
في الصلوة ولم يكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء
وان الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة اصلية في المسلمين
خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن
الا يرى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكي الجرح
المطلق فهذا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحا لم يقبل وذلك مثل
من طعن في ابي حنيفة رحمة الله عليه انه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد
وهذا دلالة اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ واتقان
ولا باس للحافظ الدليل وان جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى كتب الاستاذ
اية اتقانه لانه لا وجه فيه ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول

حدثني

حدثني فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا واخبرنا
وسموا عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح
على ما مر فشبهته اولى ومن ذلك طعنهم في التلبيس على من كنى عن
الراوي ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد
وهو يحتمل الثقة ومثل قول محمد بن الحسن حدثنا الثقة من اصحابنا
من غير تفسير لان الكناية عن الراوي لا باس بها صيانة له عن الطعن فيه
وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه ما لحقه كل
حديثه مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثوري مع جلالة قدره
وتقدمه في العلم والورع وشيخه ثقة شهادة بعد الله فاني
يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيحق
صيانته وقد روى عمن هو دونه في السن او قرينه او هو من اصحابه
وذلك صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة وان طال سنده فيكون نفعه
صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر ولم يفسر
ومن ذلك ما لا يعد ذنبا في الشريعة مثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن
رحمة الله لانه سال عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها
فابى فقيل له فيه فقال لا يعجبني اخلاقه لان هذا ان صح فليس به
باس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد ولا طعن لهؤلاء

اهل غفلة واولئك اهل الصدق وقد تحقق في منازل الصدق ما يتبع منازل
الغفلة وينعكس ذلك كثيرة وقد قال فيه عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الامة
من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن الحسن
الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كا
السباق بالخيل والاقدام ومثل طعنهم بالمزاح في بعضهم وهو امر ورد
الشرع به ثم ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه الخفة
فيخلط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان يثبت
الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك
مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير العدوي في صدقة الفطر انها نصف
صاع من حنطة الا يرى ان رواية ابن عباس رضي الله عنه لصغره لم تسقط
ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع
من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي
سعيد وقد انضاف اليه رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن
بانه لم يعتد رواية الحديث فلم يصح حديثه لان العبرة لصحة الاتقان وهذا
مثل من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يكثر رواية الحديث و
ان كان قد فضله من هو دونه في المنزلة وكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان
سقطت العادة وقد قبل النبي صلعم خبر الاعرابي على رواية الهلال ولم يكن

الاعباد

اعباد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن با
الاستكثار من فروع مسائل الفقه والطعن بالارسال فلا يقبل
فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن منهم بالتعصب
والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين في اهل السنة ومثل طعن
بعض من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين
رحمهم الله ولا يجب الطعن على الصحابة مكثرة فوسيلته ثلثين فصا عدا
او ازيد وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب باسرها ومن
طلبها فقد حققناها وتقف عليها ان شاء الله وهذه الحجج التي ذكرنا
وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض
لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض
بينهما والتناقض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلابد من بيان هذه
الجملة وهذا باب المعارضة
واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل في الباب
طلب ما يدفع التعارض فاذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض ولابد في هذا
الفصل من معرفة اقسام في الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه
وركنه وحكمه شرعا اما المعنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل
المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني بصد ومنع وسمي الموانع

الموانع عوارض وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحديهما
في حكمين متضادين في ذكر شيء ما يقوم به وان الشرط اتحاد المحل والوقت
مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذكر ان التضاد لا يتحقق في محلين
لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب الحل في محل والحرمة في غيره وكذلك
في وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها
وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة ومن سنتين المصير الى القياس
واقوال الصحابة رضي الله عنهم على الترتيب في الحجج ان امكن لان الجهل بالناسخ
يمنع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول فاذا ثبت ان الاصل في
وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة
فكان بين آيتين او قرائتين في آية او بين سنتين او سنة وآية
لان النسخ في ذلك كله سائغ على ما نبين ان شاء الله تعالى فاما بين قياسين
او قول الصحابة رضي الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي
بناء على رأيه بمحل القياس ايضا وبيان ذلك ان القياسين اذا
تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح
دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار فاما تعارض القياسين فلم يقع
من قبل الجهل من كل وجه لان ذكر موضع النزاع في حق العمل فاما في الحقيقة

ولا

فلا من قبل ان الحق في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطي اخرى الا انه
عمل بما هو راي على علمه وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقيقة في حق نفس العمل
ووجب العمل بشهادة القلب لانه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب
بنور الفراسة واما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة ولانا نقول
تعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل وهو باطل وتعارض الحجتين
من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو حجة ومثال ذلك
المسافر اذا كان معه اناءان في احدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو
لا يدري عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض
فلم تقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب فلو كان معه ثوبان طاهر
ونجس ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل
وهو باطل وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة
قلبه من غير تحر واختيار كما قلنا ان الصواب واحد منهما فلم يسقطا الا
بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم ينقضه الا بدليل فوقه يوجب
نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجح بالعمل
به ولم ينقض التحري بالتيقن في القبلة لان التيقن حادث ليس بمناقض
بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء الحكم
الاجتهاد بخلافه وان العمل به في المستقبل على خلاف الاول فهو كما

ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل به والا فلا وبيانه ان التحري
في القبلة اذا استدل لجوازه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال من
جهة الى جهة حتى انه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين
الكعبة الى جهتها فصلح التحري دليلا على خلاف الاول وكذلك في سائر
المجتهدات في المتنوعات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذي لا يحتمله
فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى
في ثوب آخر على تحري ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني
الا ان يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة
الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به
ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لان الدلائل
لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب
تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض فقلنا ان
سؤر الحمار طاهر وهو منصوص في غير موضع وكذلك عرقه ولبنه بالاجماع
ولم يزل الحدث به عند التعارض فوجب ضم التيمم اليه فسمي مشكلا لما ذكرنا
لا انه نوع للجهل وكذلك الجواب في الخنثى المشكل وكذلك جوابهم في المفقود
ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا
الطلاق والعتاق في محل مبهم يوجب الاختيار لانه ورد الابهام

محل

محل يحتمل التعرف فصلح الملك فيه دليلا للولاية الاختيار واذا اطلق عتقا
مبهما لم يجز تعليقا بالجهل واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب
ان تبنى عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك
خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا
ومن قبل الزمان دلالة اما من قبل نفس الحجة فان لا تعتدل الدليلان فلا
تقوم المعارضة مثل المحكم يعارض المجمل او المتشابه ومثل الكتاب او المشهور
من السنة تعارضهما خبر الواحد ولكنا اعتدال الدليلين واشكله هذا
بكثرة لا يحصى واما الحكم فان الثابت بهما اذا اختلف عند التخفيف سقط التعارض
مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان والغموس داخل في هذه اللغو لان المؤاخذة المثبتة المطلقة
وهي في دار الآخرة والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فصح
الجمع وبطل التدافع فلا يصح ان يحمل البعض على البعض ومثله كثير لا يحصى
واما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف ومعناه
انقطاع الدم وبالتشديد في معنى الاغتسال وهما معنيان متضادان
ظاهر الاية ان الحيض لا يجوز ان يمتد الى الاغتسال مع امتداده الى
انقطاع الدم لان امتداد الشيء الى غاية واقتصاره دونها معا
متضادان فيكون التعارض فيقع بالجملة فالحاصل ان يحمل الانقطاع

على علة فوات الانقطاع التام الذي لا يرد فيه ولا يستقبل الراجع الى الاغتسال
لما فيه من بطلان التقدير وبحمل الاغتسال على ما دون مدة الانقطاع والتناسخ
لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فينعدم به التعارض وكذلك قوله وامسحوا
برؤسكم وارجلكم بالخفض والنصب متعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب
على ظهور القدمين وحملنا الخفض على حالة الاستتار بالخف لم يثبت
التعارض وصح ذلك لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه بمنزلة
غسل القدم واما ما وقع بين اختلاف الزمان بان عرف التاريخ فسقط
التعارض ويكون احدهما ناسخا وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه
في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن
نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد بقوله والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا فكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين
واما الذي يثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الحظر والاباحة ان
الحظر يجعل آخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وردا في زمانين ولو كان
الحظر اولا لكان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا فيتكرر النسخ واذا تقدم
المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن اولى وهذا ابناء على قول من
جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في اصل الوضع لان البشر لم يتركوا

سدى

سدى في شيء من الزمان وانما هذا ابناء على زمان الفترة قبل
شريعتنا وذلك مثل ما روي عن النبي صم انه حرم الضب وروي انه
اباحه وحرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وكل ما في الضبع وما
يجري مجراه ذكرنا انا نجعل الحاظر ناسخا واختلف مشايخنا فيما اذا تعا رض
نصان احدهما مثبت والآخر ناف مبق على الامر الاول فقال الكرخي رحمه
الله عليه المثبت اولى وقال عيسى بن ابان رحمة الله عليه يتعارضان وقد
اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روي ان بريرة اعتقت
وزوجها حر وهذا مثبت وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا
ناف مبق على الامر الاول واصحابنا اخذوا بالمثبت وروي ان النبي صم
تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه تزوجها وهو محرم وا تفقت
الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي انما اختلفت في الحل المعترض
على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروي
ان النبي صم رد بنته زينب على زوجها بنكاح جديد وروي انه
ردها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت قالوا في كتاب الاستحسان
في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته والآخر بحله او طهارة الماء ونجاسته
واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت
وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارضا ان الجرح اولى وهو المثبت

فاختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع ونذكره فنقول ان النفي
لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله ويشتبه
حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله مثل الاثبات وذلك مثل قول
محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته يقول
المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت
النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد
شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا
ندري اقال ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وهذه شهادة وكذلك في الطلاق
اذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبل الشهادة على محض النفي لان هذا النفي
طريق العلم به ظاهر وذلك ان كلام المتكلم اذا سمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد
عليه شيئا او لم يزد لانه مما لا يسمع قليل الكلام لكنه ذو سكتة واذا
وضح طريق العلم به وظهر صار مثل الاثبات واما ما لا طريق للاحاطة
العلم به فانه لا يحصل عليه غير الخبر ومقابلة الاثبات مثل التزكية لان الوقوف
الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يعرف منه عيبا يخرج منه عدالته
وقلما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية والجرح يعتمد الحقيقة
فصار اولى وان كان امرا يشتبه فيجوز ان يعرف بدليله ويجوز
ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتامل حال المخبر

فانا نثبت

فانا نثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما
يستأنس به السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل
المثبت في التعارض في حديث نكاح ميمونة رضي الله عنها من القسم الذي
يعرف بدليله لان قيام الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار
مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من
اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض حتى نفي الحجة
وهو ان يجعل رواية من يختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية
ابن عباس رضي الله عنهما انه تزوجها وهو محرم لانه من فقهاء الصحابة فصار
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان و
حديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يعرف الا بناء على ظاهر
الحال فصار الاثبات اولى ومسئلة الماء والطعام والشراب من
جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء عن النجاسة يعرف بالمعرفة في العلم به
مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب والحرمة ولما استويا وجب الترجيح
بالاصل لانه لا يصلح علة فصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد
الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله عليه في مسائل الماء والطعام
والشراب انه قول الاثنين اولى ولان القلب اليه اميل لكثرتهم في الصدق
الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وكذلك

لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في باب رواية الاخبار
ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد فاما في العدد فان خبر
الرجلين اولى وكذلك رواية الرجلين عند الناس كما في مسئلة
الماء الثاني ان هذا متروك باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها
تحتمل البيان فوجب لله الحافظ وهذا باب ال

باب ـــــــ البيان

بعضهم لقوله وانما تكم بشي من انه حكم
وانه هذي احكم نسخ قال اصحابنا رحمهم الله
انقراض ولذلك منا ولد مع انجاء وهو حكم
وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
لما سمعوا الذكر ويقولون انه لمجنون وما هو
الا ذكر للعالمين
قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله
الناس من شر الوسواس الخناس الذي
يوسوس في صدور الناس من
الجنة والناس تمام شد يا علي

في فضيلت التسبيح

لان ذلك لا يبطل بالهزل وهو بناء في الاختيار والرضا بالحكم ولا
يبطل بخيار الشرط وهو بناء في الاختيار اصلا فلان لا تبطل بما
يفسد الاختيار اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع
فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار
في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام
المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه بل وقع الطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل
عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا
يمنع الرضا ولا الاختيار في السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال
فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون
السبب اوجب توقف الطلاق على المال كذلك هاهنا واما عندهما فان
الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما ايضا
فلم يصح ايجاب المال فكان لم يوجد فوقع بغيره بخلاف الهزل
لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما
يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار
وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق لانه لا يجب
الا بالشرط فكان في الايجاب مثل اليمين وبعد صحة الايجاب يقع

الطلاق

الذي هو المقصود واما الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع
والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا
يصح الاقارير كلها لان صحتها يعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
ولا يسلم للخصم ان القصد موقوف على الرضا بل على الاختيار وهذا بخلاف
اقارير السكران فانها يصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح
دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان ردته لا تبين
وجعل السكر دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد
وقد وقع فيه السكر والشبهة فلم يثبت وما يعتمد العبارة لا
يبطل بالشبهة ايضا والكامل من الاكراه والقاصر في هذا سواء
والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال و
اتلاف النفس لانه يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه
فان كان عليه ما اوجبه وجب القود في النفس بالاجماع وليس
في ذلك تبدل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة له واذا جعل آلة
له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه
فلزمه حكم الفعل ابتداء وفي المكره بلا توسط ولذلك وجب القصاص
على المكره ولذلك قلنا فيمن اكره على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا
ان الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه لان الدية ضمان المتلف

والكفارة

والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال
ينسب الى المكره ابتداء وهذا الشبه ثبت شرعا لما قلنا وهذا لان
فانه متى صح استعمال نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بئرا
فنائه وذلك موضع اشكال فقد يخفى على الناس انه ملكه او حق السلطان
فحفر فوقع فيه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة
الامر وكذلك اذا استاجر حرا واستعان به وذلك موضع اشكال ولم
يبين فانه ضمان ما يعطب على الامر استحسانا لما قلنا من صحة الامر
واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر واقتصرت الجناية
على المباشر وهو ذلك من قتل عبد غيره باجارة المولى استعمل المولى
نفس العبد في حق حكمه كانه باشره لانه موضع شبهة بخلاف ما
اذا امر حرا بان خرقه فان الضمان على المباشر والاكراه صحيح
بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذي اكرهه واما الاكراه
الذي لا يوجب الالجاء فلا يوجب النقل لانه يعدم الرضا ولا
يفسد الاختيار وهو المسند فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم الذي
لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطء
والزنا لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذلك اذا كان في نفس
العقد مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان المحل

غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك تبديل الاثم فيجعل الاثم يبطل
ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان
الاكراه لان الفعل لما وقع في محل آخر يكون الفاعل مختارا لانه لم يكره على
الفعل في ذلك المحل ولان الاكراه لا اثر له في تبديل الحال وفي تبديل المحل
خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على
الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وبطل التبديل وذلك مثل اكراه
المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك القتل
يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه او على دين
نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل آلة محل
الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه ولهذا قلنا ان المكره
على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل
وهو في ذلك لا يصلح آلة فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آلة فصار
في حق الحكم المكره فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فيقتل له
لا الفعل وصار المكره آثما لانه اختار موته وحقه مباح وسعى فلحقه
المأثم والمأثم يعتمد عزم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا
قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان
التسليم تصرف في البيع وانما اكره تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه

لا يصلح

لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه في
غيره غصبا محضا وقد رباه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت
انه من حكم ضربا اليه استقام ذلك فيما يحتمل ولا يحتمل فقلنا ان المكره
على العتاق وما فيه لما هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى
الذي اكرهه لانه متصل في الجملة محتمل للنقل باصله واما بيان
ما ذكرنا من تقسيم الحرمات فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة والقتل
والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة
خوف التلف والمكره عليه في ذلك سواء فسقط الكره في حق تناول
دم المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك
بمنزلة القتل ايضا حتى ان من قيل له لتقتلن او لتقطعن يدك
حل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض ويده جزء
نفسه وكذا الحرمة التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ يوجب اباحته لان حرمة هذه الاشياء
لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فقال انه تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد
واذا كان الخمر في الاصل ثبت مقيدا بالاستثناء كان حال
الاستثناء خارجة عن التحريم فبقي على الاباحة المطلقة كا[illegible]

الا انه لجوع او عطش الآ بران رفع التحريم يعود الى المتناول
من خبث في الماكول والمشروب قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن
الخبائث قال الله تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا زال ذلك الى
فوت الكل كان فوت البعض اولى بمن الكل على مثال قولنا ليقطعن
انت يدك او ليقتلنك بحق فاذا اسقط الحرمة اصلا كان الممتنع
من تناوله وهو مكره مضيعا لنفسه فصار آثما وهذا اذا تم
الاكراه فاما اذا قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه
اذا تناوله لم يحد لانه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر اورث
فصار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص
لانه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر
شبهة واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر
على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان حرمته في الاصل لكنه
رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف عنه بحديث
خبيب وذلك ان حرمته لا تحتمل السقوط وفي هتك الظاهر مع
قرار القلب ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة
وهذا هتك صورة ومعنى فوجب الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة
لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله

عز وجل

بعد رسوخ قيام المحرم ...
ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك ...
على الزنا بالقتل او القطع رخص له لان ذلك بعض ...
بمنزلة سائر حقوق الله ولبين [illegible] لان نسب الولد
عنه لا ينقطع ولهذا قلنا انه اذا [illegible] على الزنا بالحبس انه لا يحد
لان الكامل لا يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار
هذا القسم قسمين حق الله تعالى في الايمان القائم لا يحتمل السقوط بحال
الا يرى انه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل
ويحتمل الرخصة في الاداء للضرورة ولما سبق ان اصل الشرع
التوحيد والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه ركن
ضم اليه فصارت جملة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط

... واليه

والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وتم هذا الكتاب المبارك ... شهر شعبان

... يوم الاربعاء

٩٨٣

